
تعلیم الحکمت
شرح
ہدایت الحکمت
شارح
حافظ عبد الستار سعیدی صاحب
Imagitor



مصنّفِ ہدایۃ الحکمۃ

ہدایۃ الحکمت کے مصنف علاّمہ اثیر الدین مفضل بن عمر ابہری بہت بڑے عالم و فاضل اور علومِ عقلیہ و نقلیہ میں مہارتِ کاملہ رکھتے تھے، خاص طور پر علومِ حکمیہ میں آپ کا مرتبہ انتہائی بلند تھا۔ امام فخر الدین رازی کے مشہور تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ نے ۶۶۰ھ میں وفات پائی۔ آپ کی بلند پایہ تصانیف میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایساغوجی (منطق) (۲) کشف الحقائق (منطق)

(۳) المغنی (جدل) (۴) الشریح الشامل (ہیئت)

(۵) زبدۃ الاسرار (فلسفہ) (۶) ہدایۃ الحکمت (فلسفہ)

ہدایۃ الحکمت کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں سے علامہ کمال الدین میر حسین میبذی المتوفی ۹۱۰ھ، علامہ محمد صدر الدین شیرازی المتوفی ۱۰۵۹ھ، اور علاّمہ عبد الحق خیر آبادی المتوفی ۱۳۱۶ھ کی شروحات بہت مشہور ہیں۔

○

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مُقدّمہ

حکمت کی تعریف هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ اَعْيَانًا كَانَتْ اَوْ مَعْقُوْلَاتٍ عَلٰى مَاهِىَ عَلَيْهِ فِىْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننا چاہے وہ موجودات اعیان ہوں یا معقولات یعنی موجوداتِ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ۔

موضوع: موجوداتِ نفس الامریہ۔

غرض: نفسِ ناطقہ کی قوتِ نظریہ اور قوتِ عملیہ کی تکمیل۔

فائدہ نفسِ ناطقہ کے لئے دو قوتیں ہیں،

(۱) قوتِ نظریہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ اشیاء اور ان کے احوال کا ادراک کرتا ہے، اس کو قوتِ عاقلہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) قوتِ عملیہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ ایسے اعمال پر قادر

ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ فضائل سے مزین اور رذائل سے مبرا ہوتا ہے اس کو قوتِ عاملہ بھی کہتے ہیں۔ نفس ناطقہ کی قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ سے اور نفسِ ناطقہ کی قوتِ عملیہ کی تکمیل حکمتِ عملیہ سے ہوتی ہے۔

نوٹ: بعض لوگوں نے حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کی قید سے مقید کیا یعنی معقولات کو ان موجودات میں داخل نہیں مانا ان لوگوں کے نزدیک منطق حکمت سے خارج ہے کیونکہ اعیان سے مراد موجوداتِ خارجیہ ہیں اور منطق معقولاتِ ثانیہ سے بحث کرتی ہے نہ کہ موجوداتِ خارجیہ سے۔ لہٰذا اعیان کی قید لگا کر انھوں نے منطق کو حکمت سے خارج کر دیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ منطق، حکمتِ نظریہ میں داخل ہے اسی لئے حکمت کی مذکورہ بالا تعریف میں موجودات کو عام رکھا گیا کہ چاہے وہ اعیان ہوں یا معقولات۔

فائدہ: معقولاتِ ثانیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جو اشیاء کو فقط ذہن میں عارض ہوتے ہیں خارج میں ان کا کوئی مصداق نہیں ہوتا جیسے کلیت، جزئیت جنسیت اور نوعیت وغیرہ

حکمت کی تقسیم حکمت کی دو قسمیں ہیں:
(۱) حکمتِ نظریہ (۲) حکمتِ عملیہ

وجہِ حصر حکمت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے ان موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول حکمتِ عملیہ اور بصورتِ ثانی حکمتِ نظریہ۔

تعریفات و امثلہ

حکمتِ نظریہ: هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ لَیْسَ وُجُوْدُهَا

بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

حکمتِ نظریہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں، جیسے واجب تعالیٰ کی ذات وصفات اور زمین و آسمان۔

حکمتِ عملیہ هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

حکمتِ عملیہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے، جیسے ہمارے اعمال و افعال۔

حکمتِ نظریہ کی تقسیم حکمتِ نظریہ کی تین قسمیں ہیں:
(۱) حکمتِ طبعیہ (۲) حکمتِ الٰہیہ
(۳) حکمتِ ریاضیہ

وجہِ حصر حکمتِ نظریہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو اپنے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہوں گے یا دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوں گے یا فقط وجودِ خارجی میں مادہ کے محتاج ہوں گے نہ کہ ذہنی میں۔ بصورتِ اوّل حکمتِ طبعیہ، بصورتِ ثانی حکمتِ الٰہیہ اور بصورتِ ثالث حکمتِ ریاضیہ۔

تعریفات و امثلہ

حکمتِ طبعیہ هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ لَیْسَ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا الَّتِیْ تَفْتَقِرُ اِلَی الْمَادَّةِ فِی الْوُجُوْدِ الْخَارِجِیِّ وَالذِّهْنِیِّ عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

حکمتِ طبعیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ (موجودات) وجود خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہیں، جیسے انسان و حیوان۔

حکمتِ الٰہیہ هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ لَیْسَ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا الَّتِیْ لَا تَفْتَقِرُ اِلَی الْمَادَّةِ فِی الْوُجُوْدِ الْخَارِجِیِّ وَالذِّهْنِیِّ عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

حکمتِ الٰہیہ اُن موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجودِ خارجی و ذہنی دونوں میں مادّہ کے محتاج نہیں ہیں، جیسے واجب تعالیٰ۔

حکمتِ ریاضیہ هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ لَیْسَ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا الَّتِیْ تَفْتَقِرُ اِلَی الْمَادَّةِ فِی الْوُجُوْدِ الْخَارِجِیِّ دُوْنَ الذِّهْنِیِّ عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

حکمتِ ریاضیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے

کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجودِ خارجی میں مادہ کے محتاج ہیں نہ کہ وجودِ ذہنی میں، جیسے مثلث وکُرہ۔

فائدہ: حکمتِ ریاضیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حساب (۲) ہندسہ

(۳) ہیأۃ (۴) موسیقی

حکمتِ عملیہ کی تقسیم

حکمتِ عملیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) تہذیب الاخلاق (۲) تدبیرِ منزل

(۳) سیاستِ مدنیہ

وجہ حصر حکمتِ عملیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو شخصِ واحد سے متعلق ہوں گے یا ایک گھر میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے یا ایک شہر اور ایک مملکت میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے۔ بصورتِ اوّل تہذیب الاخلاق، بصورتِ ثانی تدبیرِ منزل اور بصورتِ ثالث سیاستِ مدنیہ۔

تعریفات وامثلہ

تہذیب الاخلاق هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِيْ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِيْ تَتَعَلَّقُ بِشَخْصٍ وَّاحِدٍ عَلٰى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

تہذیب الاخلاق ان موجودات نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق

جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ (موجودات) شخص واحد سے متعلق ہیں جیسے کسی شخص کے اچھے اور بُرے افعالِ اختیاریہ (نیکیوں کا علم اس لئے تاکہ انھیں حاصل کر سکے اور برائیوں کا علم اس لئے تاکہ ان سے بچ سکے)

تدبیرِ منزل هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا الَّتِیْ تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ مُشْتَرَکَةٍ فِیْ بَیْتٍ وَّاحِدٍ عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

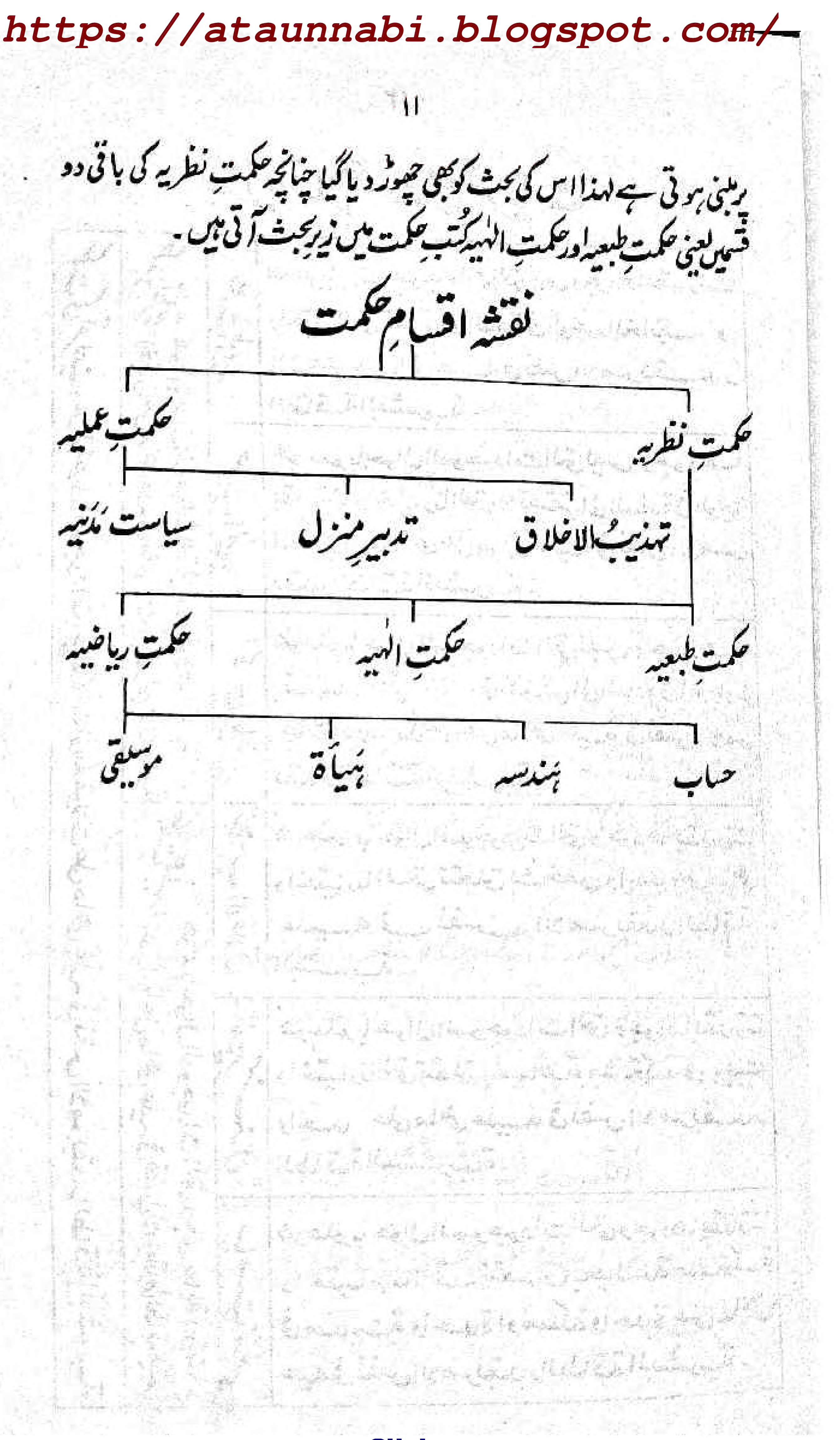
تدبیرِ منزل ان موجودات نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک گھر میں مشترک ہے جیسے باپ، بیٹے اور مالک و غلام کے درمیان واقع ہونے والے امور۔

سیاستِ مدنیہ هُوَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الَّتِیْ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِیَارِنَا الَّتِیْ تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ مُشْتَرَکَةٍ فِیْ مَدِیْنَةٍ وَّاحِدَةٍ اَوْ مَمْلُکَةٍ وَّاحِدَةٍ عَلٰی مَا هِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ۔

سیاستِ مدنیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ واقعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک شہر یا ایک مملکت میں مشترک ہے جیسے حاکم و محکوم اور بادشاہ و رعایا کے درمیان واقع ہونے والے امور۔

فائدہ: حکمتِ عملیہ کی تینوں قسموں پر شریعتِ محمدیہ نے تفصیلی تبصرہ کیا اور انھیں مُفصّل و مُشرّح طریقے سے بیان کر دیا لہٰذا اب حکمت کی کتابوں میں حکمتِ عملیہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ حکمتِ نظریہ میں سے حکمتِ ریاضیہ چونکہ غالباً امورِ موہومہ

پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا اس کی بحث کو بھی چھوڑ دیا گیا چنانچہ حکمتِ نظریہ کی باقی دو قسمیں یعنی حکمتِ طبعیہ اور حکمتِ الٰہیہ کُتبِ حکمت میں زیرِ بحث آتی ہیں۔



جدول اقسام حکمت مع تعریفات

حکمت کی تعریف	اقسام		تعریف
حکمت کی تعریف: ہو علم باحوال الموجودات اعیانا کانت او معقولات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔	حکمت نظری: ہو علم باحوال الموجودات التی لیس وجودہا بقدرتنا و اختیارنا علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔	حکمت طبعیہ	ہو علم باحوال الموجودات التی لیس وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی تفتقر الی المادۃ فی الوجود الخارجی و الذہنی علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔
		حکمت الٰہیہ	ہو علم باحوال الموجودات التی لیس وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی لا تفتقر الی المادۃ فی الوجود الخارجی والذہنی علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔
		حکمت ریاضیہ	ہو علم باحوال الموجودات التی لیس وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی تفتقر الی المادۃ فی الوجود الخارجی دون الذہنی علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔
	حکمت عملی: ہو علم باحوال الموجودات التی وجودہا بقدرتنا و اختیارنا علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔	تہذیب الاخلاق	ہو علم باحوال الموجودات التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی تتعلق بشخص واحد علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔
		تدبیر منزل	ہو علم باحوال الموجودات التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی تتعلق بجماعۃ مشترکۃ فی بیت واحد علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔
		سیاست مدنیہ	ہو علم باحوال الموجودات التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا التی تتعلق بجماعۃ مشترکۃ فی مدینۃ واحدۃ او مملکۃ واحدۃ علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ۔

ہدایۃ الحکمت

ہدایۃ الحکمت تین قسموں پر مشتمل ہے، قسمِ اوّل منطق میں، قسمِ ثانی طبعیات میں اور قسمِ ثالث الٰہیات میں۔ اس کی قسمِ اول کو چونکہ قسمِ ثانی و ثالث جتنی شہرت نہیں مل سکی۔ لہذا شارحین نے فقط قسمِ ثانی و ثالث کی شرحوں پر اکتفاء کیا۔ چنانچہ پیشِ نظر کتاب "ہدایۃ الحکمت" کا آغاز بجائے قسمِ اوّل کے قسمِ ثانی سے ہو رہا ہے۔

نوٹ: یہ کتاب تنظیم المدارس کے درجہ ثانویہ خاصہ کے نصاب میں اور اس کی شرح میبذی سے طبعیات درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل ہے لہذا طلباء کی سہولت کے لئے اس کا اردو ترجمہ وتشریح پیش کی جا رہی ہے۔

القسم الثانی فی الطبعیات

قسمِ ثانی طبعیات یعنی حکمتِ طبعیہ کے مباحث میں ہے جو کہ تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ طبعیہ کا موضوع

حکمتِ طبعیہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ قوتِ تغیر پر مشتمل ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو مادہ ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو طبیعت ہے۔

سوال: حکمتِ طبعیہ کے موضوع میں جسم کے ساتھ طبعی کی قید کیوں لگائی گئی؟

جواب: جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ جسم کا اطلاق ۲ دو معنوں پر ہوتا ہے:

(۱) وہ جوہر جس میں ابعادِ ثلثہ (طول، عرض، عمق) کو اس طور پر فرض کیا جا سکتا ہو کہ وہ ابعاد ایک دوسرے کو بطور زاویۂ قائمہ کے قطع کریں، اس کو جسمِ طبعی کہتے ہیں۔

(۲) وہ کمِ متصل جو جہاتِ ثلثہ (طول، عرض، عمق) میں تجزی کو قبول کرتا ہو اور جسمِ طبعی میں سرایت کئے ہوئے ہو اسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

دونوں میں اگر فرق معلوم کرنا ہو تو وہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ آپ ایک موم لیں اس کو کبھی کُرہ بنائیں، کبھی ستون بنائیں، کبھی کوئی اور شکل۔ اب جو شئے ان تمام صورتوں میں باقی رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو مختلف شکلوں میں مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔

یوں ہی آپ کچھ پانی لیں اور اُسے باری باری مختلف برتنوں میں ڈالیں، کبھی گلاس میں، کبھی کُوزے میں اور کبھی جگ میں۔ تو ہر برتن میں وہ پانی اُس برتن کے مطابق شکل اختیار کرے گا جبکہ اصل پانی جتنا تھا اُتنا ہی برقرار رہے گا۔ تو اب جو شئے برقرار رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو شئے مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔ اس تمہید کے بعد سوالِ مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ یہاں جسم کے ساتھ

طبعی کی قید جسمِ تعلیمی کو نکالنے کیلئے لگائی گئی ، کیونکہ حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ تعلیمی نہیں بلکہ جسمِ طبعی ہے اور جسمِ تعلیمی حکمتِ ریاضیہ کا موضوع ہے۔

فائدہ : جسمِ طبعی و تعلیمی پر لفظِ جسم کے اطلاق کے بارے میں تین مذہب ہیں،

(۱) لفظِ جسم کا اطلاق جسمِ طبعی پر حقیقۃً اور جسمِ تعلیمی پر مجازاً ہوتا ہے۔

(۲) لفظِ جسم ان دونوں میں مشترک لفظی ہے یعنی یہ لفظ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوا۔

(۳) لفظِ جسم اُن دونوں میں مشترک معنوی ہے یعنی لفظِ جسم کی وضع ایک عام مفہوم یعنی قابلِ ابعادِ ثلٰثہ کے لئے ہوئی پھر اگر وہ جوہر ہو اُسے جسمِ طبعی اور اگر عرض ہو تو اُسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

سوال : قسمِ ثانی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب : قسمِ ثانی میں جو بحث ہوگی وہ تین حال سے خالی نہیں کہ فقط اجسامِ عُنصریہ کے احوال سے بحث ہوگی یا فقط اجسامِ فلکیہ کے احوال سے ہوگی یا ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو شامل اور عام ہیں۔ بصورتِ اوّل فنِ ثالث، بصورتِ ثانی فنِ ثانی اور بصورتِ ثالث فنِ اوّل۔

فنِ اوّل

فلکیات اور عُنصریات کے مشترکہ احکام کے بارے میں اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل جزءِ لایتجزیٰ کے ابطال کے بارے میں، دوسری اثباتِ ہیولیٰ کے بیان میں، تیسری عدمِ تجردِ صورت عن الہیولیٰ کے بارے میں، چوتھی عدمِ تجردِ ہیولیٰ عن الصورۃ کے بارے میں، پانچویں صورتِ نوعیہ کے اثبات میں، چھٹی مکان کے بیان میں، ساتویں حیّز کے بیان میں، آٹھویں شکل کے بیان میں، نویں حرکت و سکون کے بیان میں اور دسویں زمان کے بیان میں۔

فصلِ اوّل: جزءِ لایتجزیٰ کے بُطلان کے بیان میں۔

سوال: جزءِ لایتجزّٰی کسے کہتے ہیں؟

جواب: وہ جوہر جو قابل اشارہ حسیہ ہو اور کسی تقسیم کو قبول نہ کرے۔ نہ تقسیمِ قطعی کو، نہ کَسْرِی کو، نہ وہمی کو اور نہ ہی فرضی کو۔ اس کو "جوہرِ فرد" بھی کہا جاتا ہے۔

سوال: جزءِ لایتجزی اور جوہر فرد میں کیا فرق ہے؟

جواب: ان میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے یعنی اگر اس میں جزءِ جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے تو اسے جزءِ لایتجزی کہتے ہیں اور اگر یہ اعتبار نہ کیا جائے تو جوہر فرد کہتے ہیں۔

فائدہ: تقسیم کی چار قسمیں ہیں:

(۱) قطعی (۲) کَسْرِی

(۳) وہمی (۴) فرضی

وجہِ حصر: تقسیم دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ خارج میں افتراقِ اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے یا نہیں۔ اگر خارج میں افتراقِ اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ افتراق آلۂ نافذہ کے سبب سے ہوتا ہے یا نہیں۔ بصورتِ اوّل تقسیمِ قطعی اور بصورتِ ثانی تقسیمِ کَسْرِی۔

اور اگر وہ تقسیم خارج میں مُؤَدِّی اِلَی الاِفتراق نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ذہن میں اجزاء ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں یا نہیں۔ بصورتِ اوّل تقسیمِ وہمی اور بصورتِ ثانی تقسیمِ فرضی۔ تقسیمِ فرضی کی مثال جیسے یہ کہا جائے کہ ہر جسم کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصفِ نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے وغیرہ ذلک۔

ابطالِ جُزءِ لایتجزّٰی کے دلائل

دلیلِ اوّل: اگر جزءِ لایتجزّٰی ثابت ہو تو پھر ایک سے زائد جزءِ لایتجزّٰی بھی ثابت ہو سکتے ہیں اُن میں سے ہم تین اجزاء کو لے کر اس طرح رکھیں گے کہ اُن میں سے ایک درمیان میں ہوگا اور دوسرے دُو اس کی دونوں طرفوں میں ہوں گے۔

اب ہم پُوچھتے ہیں کہ وہ درمیان والا جزءِ لایتجزّٰی یعنی جوہرِ فرد، تلاقیِ طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ دُوسری صورت تو باطل ہے، کیونکہ اگر مانع نہ ہو تو اجزاء میں تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ وسط، وسط نہ رہے گا اور طرفین، طرفین نہ رہیں گے۔ حالانکہ ہم نے وسط اور طرفین فرض کئے تھے، اور یہ خُلف ہے، یعنی اس سے خلافِ مفروض لازم آتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ وُہ وسط تلاقیِ طرفین سے مانع ہوگا۔ تو جب وُہ تلاقیِ طرفین سے مانع ہوگا تو اس کی وُہ جانب جو ایک طرف سے ملی ہوئی ہے وہ اُس جانب کا غیر ہوگی جو دوسری طرف سے ملی ہوئی ہے۔ تو اس طرح اُس جُزءِ وسط کی دُو طرفیں ثابت ہوگئیں۔ لہٰذا وہ ان دو طرفوں کی طرف منقسم ہوگیا تو جُزءِ لایتجزّٰی نہ رہا۔ اسی طرح طرفین کی بھی وُہ جانب جو درمیان والی جُزء سے متصل ہے وُہ اُس جانب کا غیر ہے جو درمیان والی جُزء سے متصل نہیں بلکہ باہر کی طرف ہے لہٰذا طرفین کی بھی تقسیم ہوگئی تو وُہ بھی جُزءِ لایتجزّٰی نہ رہے۔ اس دلیل سے ثابت ہوگیا کہ جُزءِ لایتجزّٰی باطل ہے۔

فائدہ: چند چیزوں کا حیزِ واحد میں اس طرح مجتمع ہونا کہ اُن کے اجتماع کی وجہ سے حُجم نہ بڑھے اور اُن میں سے ایک کی طرف اشارہ حِسّیہ بعینہٖ دوسرے کی طرف اشارہ حِسّیہ ہو یہ تداخُل ہے۔ اور ایک جوہر کا دوسرے جوہر میں تداخل باطل ہے

دلیلِ ثانی: اگر جزءِ لایتجزّٰی کو ثابت مانا جائے تو پھر ہم اُن میں سے تین جُزئیں

لے کر دو کو آپس میں ملا کر نیچے رکھیں گے جبکہ تیسری کو ان دونوں کے مُلتقیٰ پر گرائیں گے تو وُہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وُہ نیچے والی دونوں جزءوں پر واقع ہوگی یا صرف ایک پر۔ اگر ایک پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چار احتمال بنتے ہیں:

(۱) اُوپر والی جزء کا کُل نیچے والی کے کُل سے ملاقی ہو۔

(۲) اوپر والی جزء کا کل نیچے والی کے بعض سے ملاقی ہو۔

(۳) اُوپر والی جزء کا بعض نیچے والی کے کُل سے ملاقی ہو۔

(۴) اُوپر والی جزء کا بعض نیچے والی کے بعض سے ملاقی ہو۔

اور اگر دونوں پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چھ احتمالات بنتے ہیں:

(۱) اوپر والی کا کُل نیچے والی دونوں کے کُل سے ملاقی ہو۔

(۲) اوپر والی کا کل نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاقی ہو۔

(۳) اوپر والی کا کل نیچے والی ایک کے کل اور ایک کے بعض سے ملاقی ہو۔

(۴) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے کل سے ملاقی ہو۔

(۵) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاقی ہو۔

(۶) اوپر والی کا بعض نیچے والی ایک کے کُل اور ایک کے بعض سے ملاقی ہو۔

اس طرح کُل احتمالات دس ہُوئے جن میں سے پہلے چار ساقط ہیں، کیونکہ ان چاروں میں اوپر والی جزء نیچے والی دونوں کے مُلتقیٰ پر واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ فقط ایک پر واقع ہوتی ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ وہ ملتقیٰ پر واقع ہو اور باقی چھ احتمالات میں سے بعض میں ایک جزء کی تقسیم اور بعض میں دو کی اور بعض میں تینوں کی تقسیم لازم آتی ہے۔ تو ثابت ہوگیا کہ اُن تینوں اجزاء میں سے کوئی بھی جزء لایتجزیٰ نہیں ہے کیونکہ جُزءِ لایتجزیٰ تو اصلاً تقسیم کو قبول نہیں کرتا جبکہ یہاں ان اجزاء کی تقسیم لازم آرہی ہے۔

فصلِ دوم : اثباتِ ہیولیٰ کے بیان میں۔

تمہید : ہر جسم دو جزءوں یعنی دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے میں حلول کیا ہوا ہوتا ہے جو جزء محل ہوتی ہے اُسے ہیولیٰ اور جو حالّ ہوتی ہے اسے صورتِ جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور حلول یہ ہے کہ ایک شئی دوسری کے ساتھ اس طرح مختص ہو کہ شئی اول نعت اور شئی ثانی منعوت بن جائے اور دونوں میں سے ایک کی طرف اشارۂ حسیہ بعینہٖ دوسری کی طرف اشارہ حسیہ ہو۔

فائدہ : حال تو بہرصورت محل کا محتاج ہوتا ہے لیکن محل کبھی حال کا محتاج ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا، بصورتِ اول محل کو مادہ یعنی ہیولیٰ اور حال کو صورتِ جسمیہ کہا جاتا ہے اور بصورت ثانی محل کو موضوع اور حال کو عرض کہا جاتا ہے۔ (تفصیل الٰہیات کے فنِ اوّل کی ساتویں فصل میں آرہی ہے)

اثباتِ ہیولیٰ کی دلیل : بالفعل انفکاک کو قبول کرنے والے بعض اجسام یعنی اجسامِ مفردہ جیسے پانی اور آگ کے لئے فی نفسہٖ متصل واحد ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر وُہ جسم متصل واحد نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ وہ اجزاء سے مرکب ہوں۔ اب وہ اجزاء دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ قابلِ تقسیم ہوں گے یا نہیں۔ اگر قابلِ تقسیم ہوں تو فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کریں گے یا دو یعنی طول و عرض میں۔ فقط طول میں تقسیم کو قبول کریں تو وُہ خطِ جوہری ہوں گے اور طول و عرض دونوں میں تقسیم کو قبول کریں تو سطحِ جوہری ہوں گے حالانکہ خطِ جوہری اور سطحِ جوہری دونوں ہی باطل ہیں۔ اور اگر وُہ اجزاء تقسیم کو قبول نہ کریں تو جزءِ لایتجزّیٰ کا ثبوت لازم آتا ہے حالانکہ پہلی فصل میں اس کو باطل کیا جا چکا ہے۔

اس دلیل سے تمام اجسام میں ہیولیٰ کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے کہ وُہ

جسم جو متصل واحد ہے اور بالفعل انفصال کو قبول کر رہا ہے۔ اس کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اس میں انفصال کو فی الحقیقت کون سی شئے قبول کر رہی ہے؟ جسمِ تعلیمی جو کہ صورتِ جسمیہ کو لازم ہے یا صورتِ جسمیہ جو جسمِ تعلیمی کو مستلزم ہے۔ یا کوئی اور شئے جو ان دونوں کے علاوہ ہے۔

جسمِ تعلیمی اور صورتِ جسمیہ کا قابلِ انفصال ہونا باطل۔ اس واسطے کہ وہ فی نفسہٖ متصل واحد ہیں۔ اگر انھیں قابلِ انفصال قرار دیا جائے تو انفصال کے ساتھ ان دونوں کا جمع ہونا لازمی ہوگا، کیونکہ یہ قابل ہیں اور انفصال مقبول۔ اور قابل کا وجود مقبول کے ساتھ واجب ہوتا ہے، تو اس طرح اتصال و انفصال کا بیک وقت اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ کیونکہ اتصال و انفصال آپس میں ضدین ہیں۔ لہٰذا متعین ہوگیا کہ انفصال کو قبول کرنے والی کوئی اور شئی ہے جو ان دونوں کے علاوہ ہے جس میں صورتِ جسمیہ اور جسمِ تعلیمی نے حلول کیا ہوا ہے اور وہ اتصال و انفصال ہر دو صورتوں میں باقی رہتی ہے، اور اسی شئی کو ہیولیٰ کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ وہ فی نفسہٖ نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ واحد ہے نہ کثیر، بلکہ متصل کے ساتھ متصل، منفصل کے ساتھ منفصل، واحد کے ساتھ واحد اور کثیر کے ساتھ کثیر ہے۔ لہٰذا اس میں اتصال و انفصال کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی۔

تفصیلِ مذکورہ بالا سے جب یہ ثابت ہوگیا کہ جسمِ مفرد ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ تمام اجسام ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے کہ اس پر سب متفق ہیں کہ صورتِ جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے چاہے اجسام مفرد ہوں یا مرکب، اب وہ صورتِ جسمیہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے محل سے مستغنی ہے یا نہیں۔

صورتِ اوّل محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ باعتبار اپنی ذات کے مستغنی عن المحل ہو تو پھر محل میں اس کا حُلول محال ہو جائے گا کیونکہ حُلول اس کے محتاج الی المحل ہونے کو مستلزم ہے جبکہ باعتبار ذات کے اس کا محل سے مستغنی ہونا اس حلول کے منافی ہے۔

اور چونکہ اس کا حُلول اجسامِ مفردہ میں تو ثابت ہو چکا لہذا لازم ہو گا کہ وہ باعتبار ذات کے محل سے مستغنی نہ ہو بلکہ محل کی محتاج ہو۔ اور جب یہ باعتبار اپنی ذات کے محل کی محتاج ہو گی تو کہیں بھی محل یعنی ہیولیٰ کے بغیر نہیں پائی جائیگی، چاہے جسمِ مفرد میں ہو یا جسمِ مرکب میں ہو۔ کیونکہ محتاج، محتاج الیہ کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، تو اس طرح ثابت ہو گیا کہ ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔

فائدہ: جسم ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے۔ مگر صورتِ جسمیہ کا وجود چونکہ بداہتاً معلوم ہے اس لئے مصنّف نے فقط اثباتِ ہیولیٰ پہ دلیل ذکر کی، صورتِ جسمیہ کے اثبات پہ دلیل ذکر نہیں کی۔

فصلِ سوم: اس بارے میں کہ صورتِ جسمیہ ہیولیٰ سے مجرد ہو کر نہیں پائی جا سکتی، یعنی ہیولیٰ کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔

خلاصۂ دلیل: اگر صورتِ جسمیہ بغیر ہیولیٰ کے پائی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہو گی کہ وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی یا غیر متناہی ہو کر۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیحِ دلیل: صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ تمام اجسام متناہی ہیں ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے کیونکہ اگر اُن کا غیر متناہی ہو کر پایا جانا محال نہ مانا جائے بلکہ ممکن مانا جائے، تو پھر لازم آئے گا کہ ایک مبداء سے ایک ہی رُخ پہ دو غیر متناہی خطوط کا اس طرح

نکالا جانا ممکن ہو جیسے مثلث کے دو ضلعے ہوتے ہیں۔ تو اب جوں جوں وہ دونوں خطوط بڑھتے چلے جائیں گے اُن کے درمیان کا بُعد اور مسافت بھی زیادہ ہوتی چلی جائے گی، تو جب وہ خطوط غیر متناہی طور پر بڑھیں گے تو ان کے درمیان کا بُعد بھی غیر متناہی ہوگا، حالانکہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، اور جو دو حاصروں کے درمیان محصور ہو وہ متناہی ہوتا ہے۔ تو اس طرح متناہی و غیر متناہی کا اجتماع لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا باطل و محال ہے۔ اجسامِ غیر متناہیہ کے بطلان کی مذکورہ بالا دلیل کو برہان سُلّمی کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر متناہی ہو کر پایا جانا بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی تو ضروری ہوگا کہ ایک یا ایک سے زائد حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہو، جیسے کُرہ کہ ایک حد نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ یا کوئی مخروطی شکل کہ دو حدوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مثلث کہ تین حدوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مربع کہ چار حدوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے، تو دریں صورت اس صورتِ جسمیہ کا کسی شکل سے متشکل ہونا ضروری ہے کیونکہ شکل اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک یا متعدد حدوں کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تو اب یہ شکل اُس صورتِ جسمیہ کو باعتبار اُس کی ذات کے حاصل ہوئی یا اُس کے کسی لازم کی وجہ سے حاصل ہوئی یا اُس کے کسی عارض کی وجہ سے حاصل ہوئی، اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ اوّل و ثانی تو اس لئے کہ اگر یہ شکلِ مخصوص اس صورتِ جسمیہ کو اس کی ذات یا اس کے لازم کے تقاضے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو تو پھر تمام اجسام کا اس ایک ہی شکل سے متشکل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور ثالث اس لئے کہ جب وہ شکل کسی عارض کی وجہ سے

حاصل ہوئی ہو تو پھر اس شکل کا صورتِ جسمیہ سے زائل ہونا اور اس صورتِ جسمیہ کا کسی دوسری شکل سے متشکل ہونا ممکن ہوگا اور یہ ایک شکل کا زوال اور دوسری شکل کا حصول انفصال کا مقتضی ہے۔ تو اس طرح صورتِ جسمیہ کا قابلِ انفصال ہونا لازم آئے گا۔ اور جو قابلِ انفصال ہو وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، تو اس طرح وہی صورت جسے ہم نے ہیولیٰ سے خالی مانا تھا اس کا ہیولیٰ سے مقترن ہونا لازم آیا۔ اور وہ صورت جو ہیولیٰ سے خالی ہو اُس کا ہیولیٰ سے مقترن ہونا باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہوگیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر متناہی ہوکر پایا جانا باطل ہے۔

تفصیلِ مذکورہ بالا سے جب یہ ثابت ہوگیا کہ صورتِ جسمیہ کے ہیولیٰ کے بغیر پائے جانے والے دونوں عقلی احتمال باطل ہیں تو ثابت ہوگیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولیٰ کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

فصلِ چہارم: اس بارے میں کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

خلاصۂ دلیل: اگر ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وُہ ذاتِ وضع ہوگا یا غیر ذاتِ وضع۔ یعنی وہ اشارۂ حسیہ کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ لہذا ہیولیٰ کا صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیحِ دلیل: ہیولیٰ کا صورتِ جسمیہ کے بغیر ذاتِ وضع ہوکر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ اگر وہ بغیر صورتِ جسمیہ کے ذاتِ وضع ہوکر پایا جائے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ قابلِ تقسیم ہوگا یا نہیں۔ قابلِ تقسیم نہ ہونا باطل، کیونکہ یہ ذاتِ وضع ہے اور ہر ذاتِ وضع قابلِ تقسیم ہوتا ہے۔ اور قابلِ تقسیم ہونا

بھی باطل ۔اس لئے کہ اگر وہ قابلِ تقسیم ہو تو تین حال سے خالی نہ ہو گا کہ فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے گا یا دو جہتوں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے گا. یا تینوں جہتوں یعنی طول، عرض اور عُمق میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ بصورتِ اوّل وُہ خط ہوگا اور خط بھی جوہری، کیونکہ ہیولیٰ جوہر ہی کو کہتے ہیں اور بصورتِ ثانی وُہ سطحِ جوہری ہوگا۔ اور بصورتِ ثالث وہ جسم ہوگا۔ اور یہ تینوں ہی احتمال باطل ہیں۔ خطِ جوہری تو اس لئے باطل ہے کہ اگر ہم خطِ جوہری کو ثابت مانیں تو پھر اس کو دو سطحوں کی دو طرفوں کے درمیان رکھیں گے (تو اس طرح یہ دو خطوں کے درمیان آجائے گا کیونکہ طرفِ سطح خط ہوا کرتا ہے) اب ہم پُوچھتے ہیں کہ وُہ خطِ جوہری تلاقیِ طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ اس سے تداخلِ جواہر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ اس واسطے کہ اگر وُہ مانع ہوگا تو اس کی وہ جانب جو ایک سطح کی طرف سے مقترن ہے وہ غیر ہوگی اس کی اس جانب کا جو دوسری سطح کی طرف سے مقترن ہے! اس طرح اس خط کا عرض میں تقسیم ہونا لازم آیا! اور خط کا عرض میں تقسیم کو قبول کرنا باطل ہے. تو ثابت ہوگیا کہ خطِ جوہری کا وجود باطل ہے۔ اور اسی طرح سطحِ جوہری کا وجود بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ایسی سطح کا وجود مانا جائے تو اسے دو جسموں کی دو طرفوں کے درمیان رکھا جائے گا (تو اس طرح وہ دو سطحوں کے درمیان آجائے گی، کیونکہ طرفِ جسم سطح ہُوا کرتی ہے) اب ہم پُوچھتے ہیں کہ وُہ سطحِ جوہری تلاقیِ طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ تداخُل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اس صورت میں سطح کا عُمق میں تقسیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ بھی باطل ہے۔ جیسا کہ اُوپر خطِ جوہری کے بُطلان میں گزرا۔ تو ثابت ہوگیا کہ سطحِ جوہری کا وجود باطل۔ تو یہاں تک یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے بغیر ذاتِ وضع ہو کر

پایا جائے اور قابلِ تقسیم ہو ایک جہت میں یا دو جہتوں میں یعنی خطِ جوہری ہو یا
سطحِ جوہری، تو یہ محال اور باطل ہے۔ اب رہا یہ امر کہ وہ اِس صورت میں
تینوں جہتوں (طُول، عَرض، عُمق) کی طرف تقسیم کو قبول کرے یعنی جسم ہو تو یہ
بھی باطل ہے کیونکہ جب یہ جسم ہو گیا تو ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے،
تو جس ہیولیٰ کو صورت سے مجرد مانا تھا اس کا صورت سے مقترن ہونا لازم آیا۔
تو ثابت ہوا کہ ہیولیٰ کا صورتِ جسمیہ کے بغیر ذاتِ وضع ہو کر پایا جانا محال ہے
اور اسی طرح ہیولیٰ کا صورتِ جسمیہ کے بغیر غیر ذاتِ وضع ہو کر پایا جانا بھی محال
ہے کیونکہ اگر وُہ غیر ذاتِ وضع ہو کر پایا جائے گا تو پھر وہ دو حال سے خالی
نہ ہو گا کہ اس کے ساتھ صورت کا اقتران ہو گا یا نہیں۔ اقترانِ صورت نہ ہونا
باطل۔ کیونکہ پھر تو وہ ہیولیٰ ہی نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے اُسے ہیولیٰ مانا تھا، کیونکہ
ہر ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کا محل ہوتا ہے۔ اور اگر صورتِ جسمیہ کا اس سے اقتران ہو تو
یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب ہیولیٰ سے صورتِ جسمیہ مقترن ہو گی تو وہ ہیولیٰ تین حال سے
خالی نہ ہو گا کہ وہ کسی بھی حَیّز میں حاصل نہیں ہو گا یا تمام احیاز میں حاصل ہو گا یا بعض احیاز میں حاصل ہو گا۔
پہلی اور دوسری صورت صریحُ البطلان ہے۔ کیونکہ ہیولیٰ صورت سے
مقترن ہو کر جسم ہو گیا اور کسی بھی جسم کا کسی بھی حَیّز میں حاصل نہ ہونا یا جسمِ واحد کا
تمام اَحیاز میں حاصل ہونا محال و باطل ہے۔ رہی تیسری صورت کہ وہ بعض اَحیاز
میں حاصل ہو۔ تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ترجیح بلا مُرجح لازم آتی ہے
جو کہ باطل ہے۔

اعتراض: ترجیح بلا مُرجح کا محال ہونا مُسلّم نہیں، اس لئے کہ بعض دفعہ
پانی ہوا اور ہوا، پانی کی طرف منقلب ہو جاتے ہیں۔ تو جب پانی ہوا ہو گا اور
وہ ہوا کے حَیّز میں آئے گا تو وہ ہوا کے جمیع اَحیاز میں حاصل نہ ہو گا بلکہ ہوا کے

ایک مخصوص حیز میں حاصل ہوگا، حالانکہ جو پانی ہوا ہُوا اس کی نسبت ہوا کے تمام اَحیاز کی طرف یکساں اور مساوی تھی۔ تو اُس کا تمام اَحیاز میں حاصل نہ ہونا بلکہ بعض میں حاصل ہونا ترجیح بلا مُرجح ہے جو کہ ثابت ہے اور آپ نے اسے باطل اور محال قرار دیا۔

جواب : یہ ترجیح بلا مُرجح نہیں اس لئے کہ وہ پانی جو ہوا ہُوا اس کی وضعِ سابق یعنی حیزِ اوّل مقتضی اور مُرجح ہے وضعِ لاحق یعنی حیزِ ثانی کے لئے۔ اس لئے کہ ہوا کا یہی حیز جس میں اب پانی بصورتِ ہوا حاصل ہُوا ہے قریب تھا پانی کے اُس حیز کے جس میں ہوا ہونے سے پہلے پانی موجود تھا، تو یہی قُرب وجہِ ترجیح بن گیا، تو اس طرح یہ ترجیح بلا مُرجح نہیں بلکہ ترجیح بامُرجح ہے۔ تو جسے ہم نے محال و باطل کہا وہ ترجیح بلا مُرجح ہے اور صورتِ مذکورہ بالا میں جس ترجیح کو لے کر آپ نے اعتراض کیا ہے وہ ترجیح بامُرجح ہے۔ لہٰذا اعتراض درست نہیں۔

فصل پنجم : صُورتِ نوعیہ کے اثبات میں۔

صُورتِ نوعیہ کی تعریف : صُورتِ نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اجسام کی ایک نوع دوسری انواع سے ممتاز ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ صورت ایک ہی نوع کے ساتھ مختص ہوتی ہے دُوسری نوع میں نہیں پائی جاتی۔

دعوٰی : ہر جسمِ طبعی میں ہیولیٰ و صورتِ جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہوتی ہے جسے صورتِ نوعیہ کہا جاتا ہے

دلیل : بعض اجسامِ طبعیہ کا بعض اَحیاز سے جو اختصاص ہوتا ہے وُہ چار حال سے خالی نہیں کہ وہ اختصاص کسی امرِ خارج کی وجہ سے ہوگا، یا ہیولیٰ کی وجہ سے ہوگا، یا صورتِ جسمیہ کی وجہ سے ہوگا، یا جسم میں پائی جانے والی کسی اور صورت کی وجہ سے ہوگا، امرِ خارج کی وجہ سے ہونا باطل۔ کیونکہ جو شئ جسمِ طبعی سے خارج ہے،

وُہ اس جسم کے کسی حیّز کے ساتھ مختص ہونے کا سبب نہیں بن سکتی۔ اسی طرح ہیولیٰ اور صورت کی وجہ سے اختصاص کا ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اگر ہیولیٰ کی وجہ سے اختصاص مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام عُنصُریات ایک حیّز میں مشترک ہوجائیں۔ کیونکہ تمام اجسامِ عُنصُریہ کا ہیولیٰ ایک ہے اور تمام عُنصُریات کا حیّزِ واحد میں مشترک ہونا باطل۔ اور اگر صورتِ جسمیہ کو اختصاص کا سبب مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام اجسامِ عالَم (عُنصُریات و فلکیات) حیّزِ واحد میں مشترک ہوجائیں۔ کیونکہ تمام اجسامِ عالَم کی صورتِ جسمیہ ایک ہے۔ اور تمام اجسام کا حیّزِ واحد میں مشترک ہونا باطل۔ تو ثابت ہوگیا کہ بعض اجسام کی بعض مخصوص حیّزوں کے ساتھ وجہِ اختصاص نہ تو امرِ خارج ہے، نہ ہیولیٰ ہے اور نہ ہی صورتِ جسمیہ ہے بلکہ جسم میں پائی جانیوالی کوئی اور صورت ہے، اور اسی کو صورتِ نوعیہ کہا جاتا ہے۔

ہدایت: یہاں سے مصنّف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں یا ایک اشتباہ کا رفع کرنا چاہتے ہیں، وُہ یہ کہ اس سے قبل ۲ فصلوں میں مصنّف نے ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کے مابین تلازم کو ثابت کیا۔ اور تلازم کی ۲ قسمیں ہیں؛

(۱) متلازمین میں سے ایک علّت ہو دوسرے کے لئے۔

(۲) متلازمین دونوں ہی معلول ہوں کسی علّتِ مشترکہ کے لئے۔

تو مصنّف نے یہ وضاحت نہیں کی کہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کے درمیان کون سا تلازم پایا جاتا ہے؟ چنانچہ یہاں سے اسی کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب: ان میں تلازم دوسری قسم کا ہے، پہلی قسم کا نہیں۔ اس لئے کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے لئے علّت نہیں ہے کیونکہ علّت کا وجود معلول سے پہلے ہوتا ہے۔ اور ہیولیٰ صورت سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ چوتھی فصل میں گزر گیا۔ اور صورتِ جسمیہ بھی ہیولیٰ کے لئے علّت نہیں ہے۔

کیونکہ صورتِ جسمیہ کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا صورتِ جسمیہ شکل سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی۔ اور شکل ہیولیٰ سے پہلے نہیں پائی جاتی۔ تو ثابت ہوا کہ صورتِ جسمیہ ہیولیٰ سے پہلے نہیں پائی جا سکتی۔ تو اگر صورتِ جسمیہ کو ہیولیٰ کے لئے علّت مانیں تو پھر لازم آئے گا کہ صورتِ جسمیہ کا وجود ہیولیٰ سے پہلے ہو اور یہ باطل ہے۔

لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ میں تلازم علّت و معلول والا نہیں بلکہ یہ دونوں معلول ہوں گے کسی اور علّت کے، اور وہ عقل ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

ازالۂ وہم: ہیولیٰ اور صورت کے آپس میں علّت و معلول نہ ہونے سے یہ وہم نہیں کرنا چاہئے کہ دونوں مِن کُلّ الوجوہ ایک دوسرے سے مستغنی ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ہیولیٰ بالفعل بغیر صورتِ جسمیہ کے نہیں پایا جا سکتا۔ اور صورتِ جسمیہ بغیر شکل کے نہیں پائی جا سکتی اور شکل بغیر ہیولیٰ کے نہیں پائی جا سکتی۔ لہٰذا ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کا بلا واسطہ محتاج ہوا۔ اور صورتِ جسمیہ بھی شکل کے واسطے سے ہیولیٰ کی محتاج ہوئی۔

اعتراض: جب یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہوئے تو دَور لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

جواب: دَور تب لازم آتا جب یہ دونوں ایک ہی جہت سے ایک دوسرے کے محتاج ہوتے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں۔ کیونکہ ہیولیٰ محتاجِ صورت ہے اپنی بقا میں اور صورتِ جسمیہ محتاجِ ہیولیٰ ہے اپنے تشکل و تشخص میں۔ جب احتیاجی کی جہتیں مختلف ہو گئیں تو دَور لازم نہیں آئے گا۔

فصلِ ششم : مکان کے بارے میں ۔

دعویٰ : اَلْمَکَانُ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَحْوِيِّ۔

یعنی مکان جسمِ حاوی کی سطحِ باطن کا نام ہے جو مماس ہو جسمِ محوی کی سطحِ ظاہر کے ساتھ ۔

دلیل : مکان کے بارے میں دو احتمال ہیں کہ وہ خلاء کا نام ہے یا جسمِ حاوی کی سطحِ باطن کا جو جسمِ محوی کی سطحِ ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔

احتمالِ اول باطل ہے اس لئے کہ اگر مکان خلاء کا نام ہو تو پھر ہم پوچھیں گے کہ خلاء سے مراد کیا ہے ؟ لاشئ محض یا بُعدِ موجود مجرد عن المادۃ ۔ مکان کا خلاء بمعنیٰ لاشئ محض ہونا باطل ۔ اس لئے کہ خلاء (یعنی مکان بمعنیٰ خلاء) زیادت ونقصان کو قبول کرتا ہے ۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ دو دیواروں کے درمیان پایا جانے والا خلاء کم ہے بنسبت دو شہروں کے درمیان پائے جانے والے خلاء کے ۔ جبکہ لاشئ محض زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتا ۔ اسی طرح مکان کا خلاء بمعنیٰ بُعدِ موجود مجرد عن المادۃ ہونا بھی باطل ہے ۔ کیونکہ جب کوئی بُعد موجود ہوگا اور مادہ سے مجرد ہوگا تو پھر وہ باعتبار اپنی ذات کے مادہ یعنی ہیولیٰ سے مستغنی ہوگا اور جو باعتبار ذات کے ہیولیٰ سے مستغنی ہو اُس کا ہیولیٰ سے اقتران ممتنع ہوتا ہے لہٰذا لازم آئیگا کہ اُس بُعد کا ہیولیٰ سے اقتران ممتنع ہو ۔ حالانکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ ہر بُعدِ موجود مادہ یعنی ہیولیٰ کا محتاج اور اس سے مقترن ہوتا ہے ۔

یہاں تک یہ ثابت ہو گیا کہ مکان خلاء کا نام نہیں ۔ تو لازمی بات ہے کہ پھر مکان کے لئے دوسرا احتمال متعین ہو گیا ، وہ یہ کہ مکان جسمِ حاوی کی سطحِ باطن کا نام ہے جو جسمِ محوی کی سطحِ ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔ اور یہی دعویٰ تھا ۔

فصلِ ہفتم: حَیِّز کے بارے میں۔

حَیِّز کا معنیٰ: مَابِهٖ تَتَمَایَزُ الْاَجْسَامُ فِی الْاِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ۔
یعنی وہ شئی جس کے ساتھ اجسام اشارۂ حِسّیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔

اور حَیِّزِ طبعی اس حیز کو کہتے ہیں کہ جسم جب تک اس میں رہے قرار پکڑے رہے اور جب اس سے خارج ہو تو اس حَیِّز کو طلب کرے، یعنی عدمِ مانع کی صورت میں اس کی طرف حرکت کرے۔

دعویٰ ۱: ہر جسم کے لئے حیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل: جب ہم قواسر وموانع کا عدم فرض کرلیں تو اُس وقت جسم جس حیز میں ہوگا اُس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ اس حیز میں اس جسم کے پائے جانے کا سبب کیا ہے؟ کسی قاسر کی وجہ سے اس حیز میں پایا گیا یا اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورتِ اول تو باطل ہے، کیونکہ ہم نے قواسر کا عدم فرض کیا ہوا ہے۔ لہٰذا دوسری صورت متعین ہوگئی کہ وہ اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اس حیز میں پایا گیا، وہی اس کا حیزِ طبعی ہے، اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

دعویٰ ۲: ایک جسم کے دو یا اس سے زیادہ حیزِ طبعی نہیں ہوسکتے۔

دلیل: اگر کسی جسم کے دو حیزِ طبعی مانیں تو پھر وہ جسم تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں حیزوں میں پایا جائے گا یا صرف ایک میں پایا جائیگا یا دونوں میں نہیں پایا جائے گا۔

صورتِ اوّل تو بدیہی البطلان ہے، اور صورتِ ثانی بھی باطل۔ اس لئے کہ جب وہ جسم ایک حَیِّز میں پایا گیا تو اب وہ دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں۔

اگر وہ دوسرے کو طلب نہ کرے تو وہ دوسرا اس کا حیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے حیزِ طبعی فرض کیا تھا اور اگر دوسرے کو طلب کرے تو پھر پہلا حیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے حیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

اور تیسری صورت بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب وہ جسم دونوں حیزوں میں نہیں پایا گیا تو اب وُہ دونوں کو طلب کرے گا یا دونوں میں سے ایک کو، یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے گا۔ دونوں کو طلب کرے یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے یہ بداہۃً باطل ہے۔ اور دونوں میں سے صرف ایک کو طلب کرے اور دوسرے کو طلب نہ کرے، تو اب جس کو وہ طلب نہ کرے گا وہ حیزِ طبعی نہ ہو گا جبکہ ہم نے دونوں کو حیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

تو ثابت ہو گیا کہ جسمِ واحد کے لئے دو طبعی حیزوں کا ہونا باطل اور محال ہے تو جب "دو" کا بطلان ثابت ہو گیا "دو" سے زائد کا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہو گیا۔

فصلِ ہشتم : شکل کے بارے میں۔

شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک یا ایک سے زائد حدوں کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔

شکلِ طبعی اُس شکل کو کہتے ہیں جس کا تقاضا متشکل کی طبیعت کرے اور عدمِ قاسر کی صورت میں وہ متشکل اسی شکل کے ساتھ پایا جائے۔

دعویٰ ۱ : ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل : ہر جسم متناہی ہوتا ہے (جیسا کہ پہلے گزرا) اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے، لہذا ہر جسم متشکل ہو گا، اور ہر متشکل کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔ لہذا ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔

سوال: ہر متناہی کے متشکل ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: متناہی اس شئے کو کہتے ہیں جس کا ایک یا ایک سے زائد حدوں نے احاطہ کر رکھا ہو، اور جس کا احاطہ ایک یا زائد حدوں نے کر رکھا ہو وہ متشکل ہوتا ہے۔ لہذا ہر متناہی متشکل ہوتا ہے۔

دعوٰی ۲: ہر جسم کے لئے شکلِ طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل: جب ہم قواسر کا عدم در فع فرض کر لیں تو اُس وقت ہر جسم جس معیّن شکل کے ساتھ متشکل ہوگا اس کے بارے میں ہم پُوچھیں گے کہ یہ شکلِ معیّن اُس جسم کو حاصل ہونے کی علّت کیا ہے، کسی قاسر کی وجہ سے یہ شکل حاصل ہُوئی یا اُس جسم کی اپنی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورتِ اوّل باطل ہے، اس لئے کہ ہم نے عدمِ قواسر فرض کیا ہُوا ہے تو لا محالہ دوسری صورت ہی متعین ہو گی، یعنی یہ شکلِ معین اُس جسم کی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اُسے حاصل ہے۔ چنانچہ یہ اُس کے لئے شکلِ طبعی ہو گی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لئے شکلِ طبعی ضرور ہوتی ہے۔

فصلِ نہم: حرکت و سکون کے بیان میں۔

حرکت کی تعریف: کسی شئے کا قوّت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کرنا۔

سکُون کی تعریف: کسی ایسی شئ کا حرکت نہ کرنا جس کی شان یہ ہے کہ وُہ حرکت کرے۔

دعوٰی: ہر جسمِ متحرک کے لئے کسی ایسے محرک کا ہونا ضروری ہے جو نفسِ جسمیت کا غیر ہو۔

دلیل: ہر متحرک کے لئے محرک ضرور ہوتا ہے۔ اب ہم پُوچھتے ہیں کہ وہ محرک نفسِ جسمیت ہے یا اس کا غیر۔ صورتِ اوّل باطل ہے، اس لئے کہ اگر جسمِ متحرک کا محرک

نفسِ جسمیت کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر جسم متحرک ہو، اور یہ باطل ہے، تو لامحالہ جسمِ متحرک کے لئے محرک نفسِ جسمیت کا غیر ہو گا۔ اور یہی مطلوب ہے۔

حرکت کی تقسیم ۱: مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حرکت فی الکم: جیسے کسی جسم کا بڑھنا اور گھٹنا۔

(۲) حرکت فی الکیف: کسی جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منقلب ہونا۔ جیسے پانی کا گرم ہونا اور ٹھنڈا ہونا۔ جبکہ صورتِ نوعیہ باقی رہے۔ اس حرکت کو اصطلاح میں "استحالہ" کہا جاتا ہے۔

(۳) حرکت فی الأین: کسی جسم کا تدریجاً ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا۔ اصطلاح میں اس حرکت کو "نُقلَہ" کہا جاتا ہے۔

(۴) حرکت فی الوضع: یعنی جسم کے اجزاء مکان کے اجزاء سے مبائن ہو جائیں لیکن اُس جسم کا کُل اُس مکان میں قائم رہے۔ جیسے کُرہ کا حرکت کرنا۔ اس حرکت کو اصطلاح میں "استدارہ" کہا جاتا ہے۔

حرکت کی تقسیم ۲: فاعل یعنی متحرک کے اعتبار سے حرکت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حرکتِ ذاتیہ

(۲) حرکتِ عرضیہ

وجہِ حصر: حرکت دو حال سے خالی نہ ہو گی کہ وہ جسمِ متحرک کو بلا واسطہ لاحق ہو رہی ہے یا بالواسطہ۔ بصورتِ اوّل حرکتِ ذاتیہ۔ جیسے کشتی کا حرکت کرنا۔ اور بصورتِ ثانی حرکتِ عرضیہ۔ جیسے کشتی میں بیٹھنے والے کا کشتی کے واسطے سے حرکت کرنا۔

حرکتِ ذاتیہ کی تقسیم: حرکتِ ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قسریہ (۲) ارادیہ (۳) طبعیہ

وجہِ حصر: حرکت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کی قوتِ محرکہ مستفاد من الخارج ہوگی یا نہیں۔ بصورتِ اول قسریہ۔ جیسے پتھر کا اوپر کی طرف حرکت کرنا جب اُسے نیچے سے اُوپر کی طرف پھینکا جائے۔

اور بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حرکت شعور و ارادہ کے بعد حاصل ہُوئی یا نہیں۔ بصورتِ اول حرکتِ ارادیہ۔ جیسے انسان کا بالارادہ حرکت کرنا۔ اور بصورتِ ثانی حرکتِ طبیعیہ۔ جیسے پتھر کا نیچے کی طرف حرکت کرنا۔

فصلِ دہم: زمان کے بیان میں۔

اس فصل میں مصنّف نے تین چیزوں کو بیان کیا:

۱ وجودِ زمان

۲ ماہیتِ زمان

۳ ازلیّت و ابدیّتِ زمان

وجودِ زمان: اس پر دلیل یہ بیان کی کہ ایک معین مسافت پر ہم دو حرکتیں فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک بہ نسبت دوسری کے اَسرَع (یعنی تیز رفتار) ہو اور دوسری اَبطَأ (یعنی سست رفتار) اور ان دونوں حرکتوں کا آغاز و اختتام ایک ساتھ ہو۔ تو اس طرح حرکتِ سریعہ جتنی مسافت کو طے کرے گی وہ زائد ہوگی بنسبت اُس مسافت کے جو حرکتِ بطیئہ طے کرے گی۔

تو جب اخذ و ترک یعنی آغاز و اختتام میں اتحاد کے باوجود دونوں حرکتوں کی طے کردہ مسافت مختلف ہے تو معلوم ہوگیا کہ حرکتِ سریعہ کے اخذ و ترک اور اسی طرح حرکتِ بطیئہ کے اخذ و ترک کے درمیان ایک ایسا امکان یعنی امرِ واسع للحرکات موجود ہے جو سُرعتِ معینہ کے ساتھ ایک معیّن مسافت کو طے کرنے اور بطوءِ معین کے ساتھ اس پہلی مسافت سے کم مسافت کو طے کرنے

کی گنجائش رکھتا ہے۔ پس یہ امکان قابلِ زیادت ونقصان، غیر ثابت اور غیر قار ہوگا، کیونکہ اس کے اجزاء بیک وقت سارے موجود نہیں ہوتے اور جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں اس کو غیر ثابت اور غیر قار کہا جاتا ہے۔ اور یہی امکان جو کہ قابلِ زیادت ونقصان ہے اور غیر قارہ وغیر ثابت ہے زمان کہلاتا ہے۔

ماہیئتِ زمان: فلاسفہ کی اصطلاح میں زمان کی تعریف "مقدارِ حرکت" کے ساتھ کی جاتی ہے، اس واسطے کہ زمان کَمّ ہے اور ہر کَمّ مقدار ہوتا ہے۔ لہذا زمان بھی مقدار ہوگا۔ اور جب یہ مقدار ہوا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یہ ہیئتِ قارہ (یعنی مجتمع الاجزاء فی الوجود) کے لئے مقدار ہوگا یا ہیئتِ غیر قارہ کے لئے۔ صورتِ اوّل باطل ہے، اس لئے کہ زمان غیر قار ہے۔ اور کوئی غیر قار ہیئتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا۔ لہذا زمان بھی ہیئتِ قارہ کی مقدار نہیں ہوگا۔ تو جب وہ ہیئتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا تو لامحالہ وہ ہیئتِ غیر قارہ کی مقدار ہوگا۔ اور ہر ہیئتِ غیر قارہ حرکت ہوتی ہے۔ لہذا زمان حرکت کی مقدار ہوگا۔ اور یہی ہمارا مُدّعٰی تھا کہ زمان مقدارِ حرکت کا نام ہے۔

زمان کی ازلیّت و ابدیّت: مصنّف نے کہا کہ زمان کے لئے نہ تو بدایت ہے اور نہ ہی نہایت۔ اس لئے کہ اگر زمان کی بدایت مانی جائے تو لازم آئے گا کہ اُس بدایتِ زمان سے پہلے زمان کا عدم ہو۔ اور یہ عدمِ زمان وجودِ زمان سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی (ورنہ اجتماعِ ضدّین لازم آئے گا، کیونکہ عدمِ زمان اور وجودِ زمان آپس میں ضدّین ہیں) اور جو قبلیت بَعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ زمانی ہوتی ہے۔ تو جس وقت میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اُسی وقت میں اُس کا وجود لازم آیا یعنی وجودِ زمان سے پہلے وجودِ زمان لازم آیا، جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال زمان کی بدایت ماننے سے لازم آیا۔ اور جس سے

محال لازم آئے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے لئے بدایت کا ہونا محال۔

اسی طرح اگر زمان کے لئے نہایت مانی جائے تو اس نہایت زمان کے بعد زمان کا عدم ہوگا۔ اور یہ عدمِ زمان وجودِ زمان کے بعد ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی اور جو بعدیت قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہوسکے وُہ زمانی ہوتی ہے۔ تو اس طرح جس وقت میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اُسی وقت میں اُس کا وجود لازم آیا، یعنی عدمِ زمان کے بعد زمان کا وجود لازم آیا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال زمان کی نہایت ماننے سے لازم آیا۔ اور جس سے محال لازم آئے وُہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے لئے نہایت کا ہونا محال۔ تو جب یہ معلوم ہوگیا کہ زمان کے لئے بدایت و نہایت نہیں تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ زمان اَزَلی و اَبَدی ہے۔ اس لئے کہ جس کی بدایت نہ ہو وہ اَزَلی اور جس کی نہایت نہ ہو وُہ اَبَدی ہوتا ہے۔

فنِ ثانی

فلکیات کے بارے میں۔
اس میں آٹھ فصلیں ہیں۔

فصلِ اوّل: فلک کے مستدیر ہونے کے بیان میں۔

تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے:

(۱) جسمِ مستدیر اُس جسم کو کہتے ہیں جس کے وسط میں ایک ایسا نقطہ فرض کیا جاسکتا ہو جس نقطہ سے اس جسم کی سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں۔ وُہ نقطہ اس جسمِ مستدیر کا مرکز کہلاتا ہے اور ایسے جسم کو کُرہ اور اس کی سطح کو محیط کہا جاتا ہے۔

(۲) جہت، اشارۂ حسیہ کی منتہیٰ یا حرکتِ مستقیمہ کی منتہیٰ کو کہا جاتا ہے۔

(۳) جہات کُل چھ ہیں۔ مثلاً انسان جب کھڑا ہو تو طبعی طور پر جو جہت اس کے سر سے متصل ہے اُسے فوق اور اسی طرح طبعی طور پر جو جہت اس کے قدموں سے

متصل ہے اُسے تحت کہا جاتا ہے۔ اور جو جہت اس کے مواجہہ کی طرف ہے اُسے قُدّام، جو اس کی پیٹھ کی طرف ہے اُسے خَلف، جو اُس کی دائیں طرف ہے اُسے یمین اور جو بائیں طرف ہے اُسے شمال ویسار کہا جاتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا جہاتِ ستّہ میں سے قُدّام، خَلف، یمین اور یسار بدل سکتی ہیں جبکہ پہلی دونوں یعنی فوق اور تحت نہیں بدلتیں۔ مثلاً ایک انسان مغرب کی طرف رُخ کئے کھڑا ہے تو اب مغرب اس کے لئے قُدّام اور مشرق، خلف اور شمال، یمین اور جنوب، شمال ویسار ہے۔ اب اگر وہ شخص اپنا رُخ مشرق کی طرف کر لے تو یہ چاروں جہتیں متغیّر ہو جائیں گی، یعنی جو پہلے قُدّام تھا اب وہ خَلف بن گیا اور جو پہلے خلف تھا وہ قُدّام ہو گیا۔ اسی طرح جو پہلے یمین تھا اب وُہ یسار ہو گیا۔ اور جو پہلے یسار تھا اب وہ یمین ہو گیا۔ لیکن فوق اور تحت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی اپنے پاؤں اُوپر کی طرف کر کے سر نیچے کو کر لے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اب جدھر سر ہوا وہ فوق ہو گیا اور جدھر پاؤں ہُوئے وُہ تحت ہو گیا، بلکہ یُوں کہا جائے گا کہ اُس شخص نے سَر تحت کی طرف کر لیا اور پاؤں فوق کی طرف کر لئے۔ لیکن یہ دونوں جہتیں پہلے کی طرح اپنی جگہ پر قائم ہیں۔

(۵) فوق اور تحت دو معنوں میں استعمال ہوتے ہیں:

(۱) حقیقی (۲) اضافی

فوقِ حقیقی اُسے کہتے ہیں جس کے اُوپر کوئی فوق نہ ہو، اور تحتِ حقیقی اُسے کہتے ہیں کہ جس کے نیچے کوئی تحت نہ ہو۔ چنانچہ مرکزِ عالم تحتِ حقیقی ہے۔ اور فلک الافلاک یعنی فلکِ اعظم کی سطحِ بالا فوقِ حقیقی ہے۔

اور دو جسموں میں سے جو بنسبت دوسرے کے مرکزِ عالم سے اَبعد ہو وہ فوقِ اضافی ہے اور جو اقرب ہو وہ تحتِ اضافی ہے۔

مثلاً شمس و قمر میں سے شمس بنسبت قمر کے مرکزِ عالم سے اَبعد ہے اور قمر بنسبت شمس کے مرکزِ عالم سے اَقرب ہے۔ لہذا شمس فوقِ اضافی ہے اور قمر تحتِ اضافی ہے۔

(۶) منتہائے حرکت یعنی جہت کو مقصد بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ متحرک اس کا قصد کرتا ہے۔

(۷) ملاءِ متشابہ اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفۃ الحقائق امور نہ پائے جاتے ہوں، یا اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفۃ الحقائق اجزاء نہ پائے جاتے ہوں۔

(۸) بعض جہات بعض اجسام کے لئے مطلوب اور بعض متروک ہوتی ہیں۔ جیسے آگ اور ہوا جہتِ فوق کو طلب کرتے ہیں۔ لہذا ان دونوں کے لئے فوق مطلوب اور تحت متروک ہوا جبکہ مٹی اور پانی جہتِ تحت کو طلب کرتے ہیں، لہذا ان دونوں کے لئے تحت مطلوب اور فوق متروک ہوا۔

اِن تمہیدی مقدمات کے بعد فنِ ثانی کی فصلِ اول کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ: فلک مُستدیر ہے۔

دلیل: نفس الامر میں دو ایسی جہتیں موجود ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں ان میں سے ایک کو فوق اور دوسری کو تحت کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک موجود بھی ہے اور ذاتِ وضع بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود اور ذاتِ وضع نہ ہوتیں تو پھر کسی متحرک کا ان کی طرف حرکت کرنا اور اسی طرح ان کی طرف اشارۂ حسیہ ممکن نہ ہوتا کیونکہ معدوم کی طرف اشارۂ حسیہ محال ہے، اور اسی طرح اس کی طرف کسی متحرک کا حرکت کرنا بھی محال ہے۔ حالانکہ ان جہات کی طرف اشارۂ حسیہ بھی ہوتا ہے اور حرکت بھی ہوتی ہے۔

اسی طرح ان دونوں یعنی فوق و تحت میں سے ہر ایک امتدادِ ماخذِ حرکت

میں غیر منقسم ہے اور امتداد ماخذ حرکت سے مراد وہ امتداد ہے جو حرکت کے مبداء اور منتہیٰ کے درمیان ہوتا ہے یعنی وہ مسافت جس میں حرکت پائی جاتی ہے، عدمِ انقسام کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جہت کو منقسم مانا جائے تو کم از کم اس کی دو جزئیں بنیں گی تو جب متحرک حرکت کرتا ہوا دونوں جزؤں میں سے اقرب جزء تک پہنچے گا اور پھر اس سے آگے حرکت کرے گا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مقصد سے حرکت کرے گا یا مقصد کی طرف حرکت کرے گا۔ بصورتِ اول جزءِ ابعد جہت نہیں ہوگی کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔ اور بصورتِ ثانی جزءِ اقرب جہت نہیں ہے کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔

جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نفس الامر میں دو جہتیں یعنی فوق اور تحت موجود، ذاتِ وضع اور غیر منقسم ہیں تو اب ان جہتوں کے تَحَدُّد و تَعَیُّن پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ان کا تحدد و تعین تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ خلاء میں ہوگا یا ملاءِ متشابہ میں ہوگا یا ملاءِ متشابہ سے خارج میں ہوگا۔ خلاء میں تحددِ جہات باطل ہے کیونکہ خلاء محال ہے۔

اور ملاءِ متشابہ میں بھی تحددِ جہات باطل ہے۔ کیونکہ ملاءِ متشابہ میں مختلفۃ الحقائق امور معدوم ہوتے ہیں۔ اگر ان جہات یعنی فوق اور تحت کا تحدد ملاءِ متشابہ میں مانیں تو لازم آئے گا کہ یہ دونوں جہتیں مختلف بالطبع نہ رہیں۔ اور اسی طرح یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان میں سے ایک بعض اجسام کے لئے مطلوب اور دوسری متروک نہ رہے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ چونکہ بطلانِ لازم بطلانِ ملزوم کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہٰذا ملاءِ متشابہ میں تحددِ جہات باطل ہے۔ تو لامحالہ

تحدّدِ جہات ملاءِ متشابہ سے خارج میں ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا تو پھر یہ بھی ثابت ہوجائے گا کہ تحدّدِ جہات یعنی فوق اور تحت کا تحدّد جسمِ کُرِی کے ساتھ ہوگا اس لئے کہ ان کا تحدّد جسمِ واحد کے ساتھ ہوگا یا اجسامِ متعددہ کے ساتھ۔ اگر جسمِ واحد کے ساتھ ہو تو اُس جسمِ واحد کا کُرِی ہونا واجب ہے۔ کیونکہ جسمِ غیر کُرِی کے ساتھ جہتِ سفل یعنی جہتِ تحت کا تحدّد نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ جہتِ سفل یعنی جہتِ تحت جہتِ فوق سے غایتِ بُعد پر ہوتی ہے۔ یعنی اس سے ابعد کوئی اور جہت نہیں ہوتی، ورنہ یہ جہت اُس ابعد کی بنسبت فوق ہوجائیگی۔ جبکہ ہم نے اس کو تحت فرض کیا تھا۔ اور جہت فوق سے یہ غایتِ بُعد پر تبھی ہوسکتی ہے کہ جب یہ جسمِ کُرِی کے وسط میں ہو، یعنی جسمِ کُرِی کا مرکز ہو۔ چنانچہ ثابت ہوگیا کہ مُحدّدِ جہات اگر جسمِ واحد ہو تو وہ کُرہ یعنی مستدیر ہوگا جو اپنے محیط کے ساتھ جہتِ فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ جہتِ تحت کا تحدُّد کرے گا۔ اور اگر مُحدّدِ جہات جسمِ واحد نہیں بلکہ اجسامِ متعددہ ہوں تو پھر ضروری ہوگا کہ اُن میں سے بعض نے بعض کا احاطہ کر رکھا ہو۔ ورنہ جہتِ فوق اور جہتِ تحت کے درمیان غایتِ بُعد کا تعیّن نہ ہوسکے گا۔ اس طرح جہتِ سفل یعنی تحت کا تحدّد نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ اگر وہ اجسامِ متعددہ بعض محیط اور بعض مُحاط نہ ہوں تو پھر تین صُورتیں ہیں:

(۱) فوق اور تحت کا تحدّد ان اجسام کے مجموعہ سے ہوگا۔

(۲) فوق اور تحت کا تحدّد اُن اجسام میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوگا۔

(۳) فوق کا تحدّد ایک جسم سے ہوگا اور تحت کا تحدّد دوسرے جسم سے ہوگا۔

اور یہ تینوں ہی صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت تو اس لئے کہ جہتِ تحت کا

جہتِ فوق سے غایتِ بُعد پر ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں غایتِ بُعد کا تعیّن نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جو بُعد بعض اجسام سے اَبعد ہوگا وُہ دوسرے بعض اجسام سے اقرب ہوگا۔ کوئی بھی بُعد جسے ہم بعض اجسام سے اَبعد فرض کریں گے وُہ مجموعی طور پر تمام اجسام سے اَبعد نہیں ہوگا بلکہ بعض سے اقرب ہوگا۔ تو اس طرح غایتِ بُعد کا تعیّن نہ ہوسکے گا۔ دُوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں ہر ایک جسم میں ایک فوق اور ایک تحت ہوگا۔ تو اس طرح فوق اور تحت متعدد ہو جائیں گے۔ لہٰذا وُہ سب اضافی اور اعتباری جہتیں ہوں گی۔ جبکہ ہماری گفتگو فوق اور تحتِ اضافی میں نہیں بلکہ فوقِ حقیقی اور تحتِ حقیقی میں ہے۔

اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب فوق اور تحت دونوں ایک دوسرے کے مقابل جہتیں ہیں تو پھر جہتِ فوق سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ تحت پر منتہی ہوگا۔ اور اسی طرح جہتِ تحت سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ فوق پر منتہی ہوگا۔ اور یہ تبھی ہوسکتا ہے کہ دونوں جہتیں ایک ہی جسم میں ہوں۔

ان تینوں صورتوں کے بُطلان کے بعد ثابت ہوگیا کہ اگر محدّدِ جہات اجسامِ متعددہ کو مانیں تو ان میں سے بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ محاط کا تو تحدّدِ جہات میں کوئی دخل نہیں ہوگا، البتہ جو سب سے اوپر ہوگا یعنی سب کو محیط ہوگا وہی در اصل محدّدِ جہات ہوگا اور وُہ لازمی طور پر کُرَیّ ہوگا جو اپنے محیط یعنی بالائی سطح کے ساتھ جہتِ فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ جہتِ تحت کا تحدّد کرے گا۔ اور اُسی جسمِ محدّدِ جہات کو فلکُ الافلاک اور فلکِ اعظم کہا جاتا ہے۔

تفصیلِ مذکورہ بالا سے ثابت ہوگیا کہ مُحدّدِ جہات یعنی فلک جسمِ کُرَی اور مُستدیر ہوگا۔

فصلِ دوم : فلک کے بسیط ہونے میں

فائدہ : بسیط کے متعدد معانی ہیں :

(۱) بسیط اُسے کہتے ہیں جس کے لئے کسی قسم کی کوئی جُز نہ ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ۔

(۲) جس کے اجزاء مقدار یہ تعریف اور نام میں کُل کے برابر ہوں۔

یعنی جو نام اور تعریف اس بسیط کی ہے وہی تعریف اور وہی نام اس کی ہر جُز کا بھی ہو۔ جیسے پانی کہ اس کے ہر قطرہ کو پانی ہی کہا جاتا ہے۔

(۳) جس کے اجزاء مختلف طبیعتوں والے نہ ہوں۔

اسی تیسرے معنیٰ کے اعتبار سے فلک کو بسیط کہا گیا ہے۔

دعویٰ : فلک بسیط ہے۔

دلیل : فلک نا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔ اور جو نا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وُہ بسیط ہوتا ہے لہذا فلک بسیط ہے۔

ہم نے کہا کہ فلک نا قابلِ حرکت مستقیمہ ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جو قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے وُہ ایک جہت کو چھوڑتا ہے اور دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی اُسے طلب کرتا ہے۔ اور جو ایک جہت کو چھوڑنے والا اور دوسری جہت کو طلب کرنے والا ہو تو ضروری ہوتا ہے کہ جہتوں کا تحدُّد و تعین اس سے پہلے ہو چکا ہو، جبکہ فلک سے پہلے جہتوں کا تحدد و تعین نہیں بلکہ خود فلک سے جہتوں کا تحدُّد ہوتا ہے یعنی فلک خود محدّدِ جہات ہے۔ اور جو خود محدّدِ جہات ہو اُس سے پہلے جہتوں کا تحدُّد ممکن نہیں۔ اور جس سے پہلے تحدّدِ جہات ممکن نہ ہو وُہ نا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر تحددِ جہات کے حرکتِ مستقیمہ متصور ہی نہیں۔ لہذا فلک نا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہُوا۔ پھر ہم نے کہا تھا کہ جو نا قابلِ حرکتِ

مستقیمہ ہو وُہ بسیط ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اُسے بسیط نہ مانیں تو پھر مُرکب ہوگا، اور جب مرکب ہوگا تو دوحال سے خالی نہ ہوگا کہ اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک شکلِ طبعی پر قائم ہوگا یا شکلِ قَسری پر۔ پہلی صورت یعنی اس کے اجزاء کا شکلِ طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ جسمِ مرکب کے اجزاء اجسامِ بسیط ہوتے ہیں اور ہر جسمِ بسیط کی شکلِ طبعی کُرِی ہوتی ہے۔ لہٰذا ان سب کی شکلِ طبعی کُرِی ہوگی۔ اور چند کُروں کے مجموعے سے حاصل ہونے والی سطحِ کُری متصلُ الاجزاء نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ جب چند کُرے آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو درمیان میں خلاء اور فاصلہ رہ جاتا ہے اتصال نہیں ہوتا۔ حالانکہ فلک کی سطح متصل الاجزاء ہے۔ معلوم ہوگیا کہ اجزاءِ فلک کا شکلِ طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اسی طرح دوسری صورت یعنی اجزاء کا شکلِ قَسری پر ہونا بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب اجزاءِ جسم شکلِ قسری پر ہوں گے تو اُن میں سے ہر ایک شکلِ طبعی کو طلب کرے گا اور شکلِ قَسری کو ترک کرے گا۔ تو اس طرح یہاں دو جہتیں ہو جائیں گی، ایک مطلوبہ اور ایک متروکہ۔ اور جہتِ متروکہ سے مطلوبہ کی طرف حرکت حرکتِ مستقیمہ ہوتی ہے لہٰذا ہر جزء حرکتِ مستقیمہ کرے گا۔ تو جب اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہُوا ——————— تو وُہ خود یعنی فلک بھی قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوگا۔ تو اس طرح خلافِ مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔ معلوم ہوگیا کہ اجزاءِ فلک کا شکلِ قَسری پر ہونا باطل ہے۔ جب فلک کے مرکب ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو اس کا بسیط ہونا متعین ہوگیا۔

خُلاصہ: تفصیلِ مذکورہ بالا سے دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہوگئے۔ صُغریٰ بھی۔ یعنی فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے، اور کبریٰ بھی۔ یعنی ہر وُہ شئے

جو نا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وہ بسیط ہوتی ہے۔ تو اس طرح یہ دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ فلک بسیط ہے۔

فصلِ سوم: اس بارے میں کہ فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔

تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطورِ تمہید چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

(۱) جس جسم کے اجزاء متفقۃُ الطبائع ہوں اُن میں سے کوئی جُز کسی وضعِ معین اور محاذاۃِ معینہ کی مقتضی نہیں ہوتی بلکہ ہر جُز کی نسبت تمام اوضاع کی طرف یکساں ہوتی ہے۔

(۲) مَیل جسم کی اس حالت وکیفیت کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ جسم حرکت کو چاہتا ہے، جبکہ کوئی مانع نہ ہو۔ پھر یہ مَیل جب جسم کے اندر سے پیدا ہو تو اُسے مَیلِ طبعی کہا جاتا ہے، اور اگر خارج سے پیدا ہو تو اُسے مَیلِ قسری کہا جاتا ہے اور یہ مَیلِ طبعی حرکتِ قسری کے لئے مُعاوِق و مانع ہوتا ہے۔ جبکہ حرکتِ قسری کی جہت مخالف ہو حرکتِ طبعی کی جہت کے جو کہ مقتضیٰ ہے مَیلِ طبعی کا۔

(۳) مَبداءِ مَیل، علتِ مَیل کو کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حرکت کی علت مَیل ہے اور مَیل کی علت مَبداءِ مَیل ہے، اور اسی مَبداءِ مَیل کو قوتِ مُحرِّکہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ خود مَیل پر بھی قوّتِ محرکہ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

(۴) حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع سرعت و بطوء میں مساوی نہیں ہو سکتیں بلکہ دونوں میں فرق ہوگا۔ اسی طرح وہ حرکت جس کا مانع قوی ہو وہ اُس حرکت کے مساوی نہیں ہو سکتی جس کا مانع ضعیف ہو۔

اس تمہید کے بعد اب تیسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ ۱: فلک قابلِ حرکتِ مُستدیرہ ہے۔

دلیل: فلک کے اجزاءِ مفروضہ میں سے کوئی جزء، وضعِ معین اور محاذاۃِ معینہ کا تقاضا نہیں کرتی، کیونکہ فلک کے تمام اجزاء متفقۃ الطبائع ہیں۔ یعنی سب کی طبیعت مُساوی ہے۔ تو جب کوئی جزء بھی وضعِ معین کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تمام اوضاع کی طرف اس کی نسبت یکساں ہے تو پھر ہر جزء کا اپنی وضع سے زائل ہو کر دوسری جزء کی وضع کی طرف پہنچنا ممکن ہوگا۔ اور یہ زوال وانتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں، اور حرکتِ مستقیمہ کا فلک کے لئے ممتنع ہونا پچھلی فصل میں ثابت ہو چکا تو لامحالہ یہ حرکتِ مستدیرہ ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔

دعویٰ ۲: فلک میں مَیلِ مستدیرہ کا مَبدا ہے جس کے ساتھ وہ حرکتِ مستدیرہ کرتا ہے۔

دلیل: اگر فلک میں مبداءِ مَیلِ مستدیرہ نہ ہو تو یہ قابلِ حرکتِ مستدیرہ بھی نہ ہوگا۔ لیکن تالی یعنی فلک کا قابلِ حرکتِ مستدیرہ نہ ہونا باطل ہے تو پھر مُقدم یعنی فلک میں مَبداءِ مَیلِ مُستدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔)

توضیحِ دلیل: اگر فلک کی طبیعت وحقیقت میں مَبداءِ مَیلِ مُستدیرہ نہ مانا جائے تو پھر یہ خارج سے بھی مَیل کو قبول نہیں کرے گا۔ تو اس طرح یہ مَیلِ طبعی اور مَیلِ قَسری دونوں سے خالی ہوگا۔ بغیر مَیل کے حرکت ممتنع ہوتی ہے۔ لہذا یہ قابلِ حرکتِ مستدیرہ نہ رہے گا، حالانکہ اس کا قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبداءِ مَیلِ مستدیرہ نہ ہوگا تو پھر یہ خارج سے بھی مَیل کو قبول نہیں کرے گا ـــــــ یہ ہے کہ اگر مَیلِ طبعی نہ ہونے کے باوجود ہم مَیلِ قسری کو کسی جسم کے لئے ثابت مانیں تو اب یہ جسم جس میں مَیلِ طبعی نہیں مَیلِ قسری کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو ایک معین مسافت کو ایک معین زمانے

میں طے کرے گا۔ مثال کے طور پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس نے ایک میل کی مسافت کو ایک گھنٹے میں طے کیا۔

اب ہم ایک دوسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں مَیلِ طبعی ہے۔ تو یہ جسم اُسی مسافتِ معینہ پر اُسی قوتِ محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے تو بلاشبہ اس کی حرکت کا زمانہ جسمِ عدیم المَیل کی حرکت کے زمانے سے زیادہ ہوگا۔ کیونکہ مَیلِ طبعی حرکتِ قسری کے لئے مانع ہوتا ہے۔ تو جسم عدیمُ المَیل میں چونکہ یہ مانع نہیں لہذا وُہ سرعت سے حرکت کرے گا اور تھوڑے زمانے میں مسافتِ معینہ کو طے کریگا۔ جبکہ جسمِ ذی مَیل مانع کی وجہ سے اُتنی سُرعت سے حرکت نہیں کر پائے گا جتنی سرعت سے عدیم المَیل نے کی۔ لہذا اس کی حرکت پہ زیادہ زمانہ صَرف ہوگا۔

ان دونوں کی حرکت کے زمانے میں کوئی نہ کوئی نسبت یعنی نصفیت، رُبعیت وغیرہ والی ضرور ہوگی۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ نسبت نِصف و ضِعف کی ہے۔ یعنی پہلے کی حرکت کا زمانہ دوسرے کی حرکت کے زمانے سے نِصف ہے۔ اور دوسرے کی حرکت کا زمانہ دوگنا ہے۔ مثلاً پہلے کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے جبکہ دوسرے کی حرکت کا زمانہ دو گھنٹے ہے۔

پھر ہم ایک تیسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں مَیلِ طبعی تو ہے لیکن پہلے ذی مَیل سے اس میں مَیل اَقلّ و اَضعف ہے۔ اور اس کے مَیل کی نسبت پہلے کے مَیل کی طرف ایسی ہی ہے جیسی نسبت جسم عدیم المَیل کے حرکت کے زمانے کی پہلے ذی مَیل کی حرکت کے زمانے کی طرف تھی۔ یعنی اس جسمِ ذی مَیل کا مَیل پہلے ذی مَیل سے نِصف ہے۔ اب جب یہ دوسرا جسمِ ذی مَیل اُسی مسافتِ معینہ پر اُسی قوتِ محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرے گا تو مانع کمزور ہونے کی وجہ سے اس کی حرکت کا زمانہ پہلے ذی مَیل کی حرکت کے زمانے سے نصف ہوگا۔ ورنہ لازم آئیگا کہ مَیلِ طبعی

حرکتِ قسری کے لئے مانع نہ ہو۔ یعنی اُس کا زمانہ دوؔ گھنٹے تھا تو اس کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوگا۔

تو اب جسمِ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ اور جسمِ ضعیف المیل کی حرکت کا زمانہ برابر ہوگیا۔ تو اس طرح حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع میں مُساوات لازم آئی، جو کہ محال ہے۔

اور یہ محال کیوں لازم آیا؟ اس میں دوؔ ہی احتمال ہوسکتے ہیں :

(۱) جسمِ عدیم المیل میں تحرُّک فرض کرنے سے۔

(۲) ایسا مَیل فرض کرنے سے جس کی نسبت مَیلِ اوّل کی طرف ایسی ہی ہے جیسی عدیم المیل کی حرکت کے زمانے کی نسبت ذی مَیلِ اوّل یعنی قویّ المیل کی حرکت کے زمانے کے ساتھ تھی۔

اِن دوؔ میں سے دُوسری صورت تو ممکن ہے، محال نہیں۔ اور جو شئی خود ممکن ہو وہ مستلزمِ محال نہیں ہوتی۔ لہٰذا مذکورہ بالا محال اس سے لازم نہیں آیا تو لامحالہ صورتِ اوّل یعنی تحرکِ جسمِ عدیمُ المیل کی وجہ سے لازم آیا، اور جو مستلزمِ محال ہو وُہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہٰذا جسمِ عدیمُ المیل کا تحرُّک محال ہُوا۔

دعوٰی ۳ : فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہے۔

دلیل : جب یہ ثابت ہوگیا کہ فلک کی طبیعت میں مبداءِ مَیل مستدیر موجود ہے تو پھر اس میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہوسکتا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ طبیعتِ واحدہ دوؔ متنافی اثروں کا تقاضا کرے۔ کیونکہ مَبداءِ مَیلِ مستقیم حرکتِ مستقیمہ یعنی حرکتِ اینیہ کا مقتضی ہے جبکہ مبداءِ میلِ مستدیر حرکتِ مستدیرہ یعنی حرکتِ وضعیہ کا مقتضی ہے اور یہ دونوں آپس میں تنافی ہیں

خلاصہ : اس فصل میں تین چیزوں کو ثابت کیا گیا :

(۱) فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔

(۲) فلک کی طبیعت میں مبداءِ مَیلِ مُستدیر ہے۔

(۳) فلک کی طبیعت میں مبداءِ مَیلِ مستقیم نہیں ہے۔

فصلِ چہارم: اِس بارے میں کہ فلک کون و فساد اور خَرق و اِلتیام کو قبول نہیں کرتا۔

فائدہ: کَون کا معنیٰ ہے حدوثِ صورۃ، اور فساد کا معنیٰ ہے زوالِ صورۃ۔ یعنی جب کوئی جسم ایک صُورت سے دُوسری صورت کی طرف منتقل ہو تو اس جسم سے پہلی صُورۃ کا زائل ہونا فساد اور اس جسم کے لئے دُوسری صُورۃ کا حاصل ہونا کَون ہے۔ صُورتِ اوّل کو صُورۃِ فاسدہ اور صورتِ ثانیہ کو صُورۃِ حادثہ اور صورتِ کائنہ کہا جاتا ہے۔

خَرق کا معنیٰ ہے تفرّقِ اجزاء۔ جبکہ اِلتیام کا معنیٰ ہے تفرق کے بعد اجزاء کا اتصال۔

دعویٰ ۱: فلک قابلِ کَون و فساد نہیں۔

دلیل: فلک محدّدِ جہات ہے، اور کوئی محدّدِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہوسکتا لہذا فلک بھی قابلِ کَون و فساد نہیں ہوسکتا۔

دلیل کے صغریٰ یعنی فلک کے محددِ جہات ہونے کا بیان پہلے گزر چکا۔ اور کُبریٰ یعنی محدّدِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہوسکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو جسم قابلِ کون و فساد ہوتا ہے اس کی دُو صورتیں ہوتی ہیں:

ایک صورۃِ فاسدہ اور دوسری صورۃِ حادثہ۔

اور ہر صورۃ کے لئے حیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، لہذا اس جسم کی بھی دونوں صورتوں کے لئے حیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہوگا اور جس جسم کے لئے دُو صورتیں ہوں وہ قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب یہ جسم ایک صورۃ کو چھوڑ کر دوسری کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اب دوسری صورۃ یعنی صورۃِ کائنہ دُو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ حیزِ طبعی میں حاصل ہوئی یا

حیزِ غریب یعنی حیزِ غیر طبعی میں حاصل ہوئی ۔ اگر وہ حیزِ غیر طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر وہ ایسے مَیلِ مستقیم کو چاہے گی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی تک پہنچا سکے ۔ اور اگر وہ حیزِ طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر لازم آئیگا کہ پہلی صورت یعنی صورۃِ فاسدہ حیزِ غیر طبعی میں حاصل تھی جو کہ ایسے مَیلِ مستقیم کا تقاضا کرتی تھی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی میں پہنچا سکے ۔ تو دونوں صُورتوں میں جسم قابلِ کون وفساد کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہونا لازم آیا کیونکہ مَیلِ مستقیم مستلزم ہے حرکتِ مستقیمہ کو ۔ اور محدّدِ جہات میں مَیلِ مستقیم کا نہ ہونا اور اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ نہ ہونا پہلے ہی ثابت کیا جا چکا ہے ۔

لہٰذا معلوم ہو گیا کہ محدّدِ جہات قابلِ کون وفساد نہیں ہوتا، ورنہ اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے ۔

دعویٰ ۲ : فلک قابلِ خَرق و اِلتیام نہیں ۔

دلیل : خَرق و اِلتیام حرکتِ مستقیمہ سے حاصل ہوتا ہے ۔ اور فلک حرکتِ مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ۔ لہٰذا فلک خرق و التیام کو بھی قبول نہیں کریگا ۔

فصل پنجم : اس بارے میں کہ فلک دائمی طور پر حرکتِ مستدیرہ کرتا ہے یعنی فلک کی حرکتِ مستدیرہ کبھی منقطع نہیں ہوتی ۔

یہی دعویٰ ہے اس فصل کا ۔ اور اس پر دلیل سے پہلے بطورِ تمہید یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ زمانہ مقدارِ حرکت کو کہتے ہیں اور یہ کہ زمانہ ازلی و ابدی ہے ۔ تو جب زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے تو اس کا قیام بھی حرکت کے ساتھ ہوگا ۔ یعنی جب حرکت موجود ہوگی تو زمانہ بھی موجود ہوگا اور جب حرکت معدوم ہوگی تو زمانہ بھی معدوم ہوگا ۔ چنانچہ حرکت حافظِ زمانہ ہوئی ۔ اِس تمہید کے بعد دلیل کی تقریر یُوں ہوگی کہ وُہ حرکت جو زمانہ کی محافظ ہے وُہ

حرکتِ مستقیمہ ہوگی یا حرکتِ مستدیرہ۔ حرکتِ مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا محال۔ کیونکہ اگر حرکتِ مستقیمہ کو محافظِ زمانہ مانیں تو وہ حرکتِ مستقیمہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ الیٰ غیر النہایہ جائیگی یا کسی حد پر پہنچ کر واپس پلٹے گی۔ صورتِ اوّل باطل۔ کیونکہ اگر حرکت کو الیٰ غیر النہایہ مانا جائے تو وہ غیر متناہی ہوگی۔ اور حرکت کا غیر متناہی ہونا مسافت کے غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اور مسافت، بُعد ہے۔ تو اس طرح بُعدِ غیر متناہی کا وجود لازم آیا جس کا بطلان بُرہانِ سُلّمی سے کیا جا چکا ہے۔

اور اسی طرح دوسری صورت یعنی حرکتِ مستقیمہ حافظ للزمان کا کسی حد تک پہنچ کر واپس پلٹنا بھی محال ہے۔ کیونکہ اس طرح دو حرکاتِ مستقیمہ پیدا ہوں گی ایک ذاہبہ اور ایک راجعہ۔ اور دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان سکون لازم آئے گا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب حرکتِ ذاہبہ کسی حد پر پہنچ کر انتہا پذیر ہوگی تو اُس حد پر وصول کے وقت مَیلِ مُوصِل یعنی اُس حد تک پہنچانے والے مَیل کا موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ وصول بغیر ایصال کے نہیں اور ایصال بغیر مُوصِل کے نہیں۔ تو اگر بوقتِ وصول مَیلِ موصل کو موجود نہ مانا جائے تو پھر وہ فعلِ ایصال بھی نہ کر سکے گا تو اس طرح وصول بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور پھر جب وہی حرکت اُس حد سے واپس لوٹے گی تو اس میں کسی ایسے مَیل کا ہونا ضروری ہے جو اُس حرکت کو اُس حد سے جُدا کر دے، جس کو مَیلِ مُفارِق یا مَیلِ رُجوع یا مَیلِ لاوصول کہا جاتا ہے۔ اور یہ مَیل، مَیلِ اوّل یعنی مَیلِ مُوصِل کے منافی و مخالف ہے۔ کیونکہ مَیلِ مُوصِل حرکتِ ذاہبہ کی علّت ہے۔ اور مَیلِ مُفارِق حرکتِ راجعہ کی علّت ہے۔ تو جب یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں تو ان کا اجتماع بھی محال

ہوگا۔ لہٰذا حالِ وصول غیر ہوگا حالِ لاوصول کا۔ کیونکہ پہلے میں مَیل مُوصِل اور دُوسرے میں مَیل مفارق ہوتا ہے۔

اور مَیل وصول اور مَیل لاوصول میں سے ہر ایک آنی ہے۔ اس واسطے کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول آنی ہیں۔ تو ان میں پایا جانے والا مَیل بھی آنی ہوگا۔ اس کی دلیل کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول آنی ہیں یہ ہے کہ اگر انھیں آنی نہ مانا جائے تو پھر یہ زمانی ہوں گے اور اس طرح یہ منقسم ہوں گے۔ تو جب حال وصول زمان منقسم ہُوا تو کم از کم اس کی دُو جزئیں یعنی دُو طرفیں ہوں گی۔ تو جب حرکتِ مستقیمہ حافظہ للزمان زمانِ وصول کی ایک طرف میں پہنچی تو منتہیٰ تک نہ پہنچی۔ کیونکہ اگر حرکت کا وصول جُزء اول میں متحقق ہُوا تو جزء ثانی زمانِ وصول نہ ہوگی اور اگر وصول جزء ثانی میں متحقق ہُوا تو جُزء اوّل زمان وصول نہ ہوگی تو اس طرح خلافِ مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے دونوں کو زمانِ وصول کی جُزئیں فرض کیا تھا۔ یہی صورتِ حال حالِ لاوصول کو زمانی ماننے میں بھی پیدا ہوگی۔ تو ثابت ہوگیا کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول دونوں آنی ہیں جس سے میلِ وصول اور میلِ لاوصول کا آنی ہونا لازم آیا اور جب دونوں آنی ہیں تو دو آنوں کے درمیان زمانے کا ہونا ضروری ہے، ورنہ دو آنوں کا پے در پے ہونا لازم آئے گا اور آنات غیر متجزی ہیں تو اس طرح زمانے کا اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور چونکہ مسافت منطبق ہوتی ہے حرکت پر۔ اور حرکت منطبق ہوتی ہے زمانہ پر۔ لہٰذا جب زمانہ اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب ہُوا تو حرکت بھی اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وُہ زمانہ پر منطبق ہوتی ہے اور اسی طرح مسافت بھی اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وُہ حرکت پر منطبق ہوتی ہے اور مسافت بُعد ہے۔ تو اس طرح بُعد کا اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ اور جس کی وجہ سے بُطلان لازم آئے وُہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا دو آنوں کا پے در پے

آنا باطل ہُوا تو ماننا پڑے گا کہ دونوں آنوں یعنی وصول ولا وصول کے درمیان زمانہ ہے اب وُہ زمانہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وُہ زمانۂ حرکت ہے یا زمانۂ سُکون۔ زمانۂ حرکت تو ہو نہیں سکتا کیونکہ ہم حرکت کی انتہا، فرض کر چکے، تولامحالہ وہ زمانۂ سُکون ہوگا۔ تو جب وُہ زمانۂ سُکون ہے تو اس میں حرکت منقطع ہوگئی اور انقطاعِ حرکت مستلزم ہے انقطاعِ زمانہ کو۔ کیونکہ زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے۔ اور انقطاعِ زمانہ محال ہے۔ کیونکہ اس کا ازلی و ابدی ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

تفصیلِ مذکورہ بالا سے حرکتِ مستقیمہ کو محافظِ زمانہ ماننے کے دونوں احتمال یعنی حرکتِ مستقیمہ کا الیٰ غیر النہایہ جانا۔ اور ایک حد پر پہنچ کر واپس پلٹنا باطل ہوگئے۔ تو ثابت ہوگیا کہ حرکتِ مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا باطل ہے۔ لہٰذا حرکتِ مستدیرہ ہی محافظِ زمانہ ہوگی۔ اور زمانہ چونکہ ازلی و ابدی ہے لہٰذا اس کے لئے جو حرکت محافظ بنے گی اس حرکت کا ازلی و ابدی اور دائمی ہونا ضروری ہوگا۔ لہٰذا حرکتِ مستدیرہ محافظِ زمانہ دائمی ہوگی۔ اور یہ حرکت فقط فلک میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اجسام دو قسموں میں منحصر ہیں:

(۱) عناصر

(۲) افلاک

عناصر کی حرکت مستدیرہ نہیں بلکہ مستقیمہ ہوتی ہے۔ تو لامحالہ حرکتِ مستدیرہ جو دائمی اور محافظِ زمانہ ہے وہ فلک ہی کی حرکت ہوگی۔ اس سے ثابت ہُوا کہ فلک دائمی طور پر حرکتِ مستدیرہ کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔

ہدایت: یہاں سے مصنف ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔

شبہ: آپ نے کہا کہ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون لازمی ہے تو اگر ایک

رائی کا دانہ اوپر پھینکا جائے جبکہ اوپر سے ایک پہاڑ نیچے کی طرف آرہا ہو جس کے ساتھ وُہ دانہ مُلاقی ہو کر نیچے کو حرکت کرے گا۔ اب دانے کی دو نوں حرکتیں مستقیمہ ہیں، جن کے درمیان سکون واجب ہے اور یہ سکون پہاڑ کے ساکن ہونے کو مستلزم ہے اور پہاڑ کا یُوں ہَوا میں رُک جانا ناممکن ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دانہ ساکن اور اس کے ساتھ پہاڑ متحرک ہو؟

ازالہ شُبہ: دانہ کا سکون آنی اور پہاڑ کی حرکت زمانی ہے۔ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ لہذا دونوں حرکتوں کے درمیان دانہ ساکن اور پہاڑ متحرک ہو سکتا ہے۔

فصلِ ششم: اس بارے میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے۔

فائدہ: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے چند امور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے:

(۱) حرکت کی دو قسمیں ہیں:

(i) عرضیہ

(ii) ذاتیہ

پھر حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

(i) ارادیہ

(ii) طبعیہ

(iii) قسریہ

(۲) فلک کی حرکت ذاتی ہے، عرضی نہیں۔ کیونکہ یہ فلک کو بلا واسطہ لاحق ہوتی ہے۔

(۳) فلک کی حرکت مستدیرہ ہے، مستقیمہ نہیں۔ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

(۴) حرکت مستدیرہ میں مبداء و منتہیٰ متحد ہوتے ہیں۔ یعنی جس حد سے حرکت کی ابتداء ہو اُسی حد کی طرف حرکت متوجہ ہوتی ہے۔

دعویٰ: فلک متحرک بالارادہ ہے۔

دلیل: فلک کی حرکت ذاتیہ ہے اور حرکت ذاتیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ ارادیہ ہوگی یا طبعیہ ہوگی یا قسریہ ہوگی۔ فلک کی حرکتِ ذاتیہ کا طبعیہ اور قسریہ ہونا محال ہے لہذا اس کی حرکت کا ارادیہ ہونا متعین ہوگیا۔

حرکتِ طبعیہ کے محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حرکتِ طبعیہ میں ایک حالت منافرہ ومخالفہ ہوتی ہے یعنی مبداء جس سے بالطبع ہرب وفرار ہوتا ہے اور ایک حالتِ مناسبہ موافقہ ہوتی ہے یعنی منتہیٰ جس کی طرف بالطبع توجہ ہوتی ہے اور اس کی بالطبع طلب ہوتی ہے، جبکہ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے۔ اور حرکت مستدیرہ میں ایک حالت سے ہرب اور دوسری حالت کی طلب دونوں ممتنع ہیں۔

ہرب تو اس لئے ممتنع ہے کہ حرکتِ مستدیرہ میں جہاں سے حرکت کی ابتداء یعنی ہرب ہوگا اُسی نقطے کی طرف حرکت کی توجہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا مبداء ومنتہیٰ ایک ہی ہوتا ہے۔ تو لازم آئے گا کہ ایک ہی نقطہ بالطبع مھروب عنہ اور وہی نقطہ بالطبع مطلوب ہوجائے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ ہرب وطلب آپس میں ضدیں ہیں جو جمع نہیں ہوسکتیں۔

اور اس پر دلیل کہ حرکتِ مستدیرہ میں ایک حالت کی بالطبع طلب محال ہے یہ ہے کہ طبیعت حرکت سے جب جسم کو حالتِ مطلوبہ تک پہنچاتی ہے تو اس کو ساکن کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہاں حرکت کی انتہاء ہوجاتی ہے۔ جبکہ حرکتِ مستدیرہ میں سکون نہیں اور نہ ہی اس کی انتہاء ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوگیا کہ فلک کی حرکتِ ذاتیہ جو کہ مستدیرہ ہے وہ طبعیہ نہیں۔ اور فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا اس لئے محال ہے کہ حرکتِ قسریہ تو مقتضائے طبع کے خلاف ہوتی ہے۔ جب یہاں طبع ہی نہیں تو قسر بھی نہ ہوگا۔ معلوم ہوگیا کہ فلک کی حرکتِ ذاتیہ، حرکتِ قسریہ بھی نہیں ہوسکتی۔

جب طبعیہ و قسریہ دونوں کا بطلان ہوگیا تو حرکتِ ارادیہ کا اثبات ہوگیا۔ لهذا ثابت ہوگیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے اور فلک متحرک بالارادہ ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

فصلِ ہفتم : اس بارے میں کہ فلک کی قوتِ محرکہ مجرد عن المادہ ہوتی ہے یعنی وہ قوتِ جسمانیہ نہیں ہوتی۔

نوٹ : یہاں قوتِ محرکہ سے مراد محرکِ بعید ہے نہ کہ محرکِ قریب۔ کیونکہ فلک کا محرکِ قریب تو قوتِ جسمانیہ ہے، جس کا بیان اگلی فصل میں آرہا ہے۔

دعویٰ : فلک کی قوتِ محرکہ کا مجرد عن المادہ ہونا واجب ہے۔

دلیل : فلک کی قوتِ محرکہ غیر متناہی اُفعال یعنی غیر متناہی گردشوں پر قادر ہے اور کوئی بھی قوتِ جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں ہے۔ تو ثابت ہوا کہ فلک کی قوتِ محرکہ جسمانیہ نہیں ہے۔ تو جب جسمانیہ نہیں تو مجرد عن المادہ ہوگی۔ دلیل کا صُغریٰ یعنی فلک کی قوتِ محرکہ کا غیر متناہی افعال پر قادر ہونا تو اس سے پہلے ثابت ہوچکا جہاں فلک کی حرکتِ مستدیرہ کے دائمی اور غیر منقطع ہونے کا بیان ہوا یعنی فلک کی گردشوں کا سلسلہ لامتناہی ہے منقطع و متناہی نہیں۔

رہا دلیل کا کُبریٰ یعنی کوئی بھی قوتِ جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر قوتِ جسمانیہ قابلِ تجزی ہوتی ہے۔ کیونکہ جسم قابلِ تجزی ہوتا ہے۔ اور ہر وہ قوت جو قابلِ تجزی ہو اُس کی ہر جزء اُس شئی کی کسی جزء پر قادر ہوگی جس شئے پر کُل قوت قادر ہے۔ اور جزءِ قوت کا اثر کُل قوت کے اثر کا جزء ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ جزءِ قوت تاثیر میں کُل کے مساوی ہوجائے اور یہ باطل ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ جزءِ قوت کا اثر کُل قوت کے اثر کے مساوی نہیں بلکہ اس سے کم یعنی اس کی ایک جزء ہے تو پھر کُل قوت افعال و اثراتِ غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ جزءِ قوت ایک مبداءِ معین سے تحریکاتِ متناہیہ

پر قادر ہو گی یا غیر متناہیہ پر۔ غیر متناہیہ پر قادر ہونا محال۔ کیونکہ کل قوت اُس سے زائد پر قادر ہو گی جس پر جزء قادر ہے۔ اگر جُزء کے افعال و تحریکات کو غیر متناہی مانا جائے تو تحریکاتِ غیر متناہیہ مترتبہ پر اُس جہت میں زیادتی لازم آئے گی جس جہت میں وُہ غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی پر زیادتی محال ہے۔

لہٰذا ثابت ہو گیا کہ جُزء قوتِ تحریکاتِ متناہیہ پر قادر ہے تو جب ایک جُزء تحریکاتِ متناہیہ پر قادر ہے تو دوسری بھی ایسی ہی ہو گی اور متناہی کو متناہی کے ساتھ جتنی بار بھی ملایا جائے مجموعہ متناہی ہی رہتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ کل قوتِ جسمانیہ کے افعال و تحریکات متناہی ہوتے ہیں اور جس کے افعال و تحریکات متناہی ہوں وُہ فلک کی قوت محرکہ نہیں ہو سکتی، لہٰذا فلک کی قوتِ محرکہ جسمانی نہ ہو گی بلکہ مجرد عن المادہ ہو گی۔ یہی مطلوب تھا۔

فصلِ ہشتم: اس بارے میں کہ فلک کا محرکِ قریب قوتِ جسمانیہ ہے۔

دلیل: فلک کی حرکاتِ جزئیہ اختیاریہ ہیں۔ اور ہر حرکتِ اختیاریہ ارادہ کے بعد اور ہر ارادہ تصور کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا حرکاتِ فلک بھی تصور کے بعد ہوں گی۔ تو ثابت ہو گیا کہ فلک کے محرکِ قریب کے لئے تصور کا ہونا ضروری۔ اب یہ تصور دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ کُلی ہو گا یا جُزئی۔ تصورِ کلی ہونا تو باطل ہے۔ اس لئے کہ تصورِ کُلی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابر ہوتی ہے۔ تو اب اس سے بعض حرکاتِ جُزئیہ کے واقع ہونے اور بعض کے واقع نہ ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ تو جب تصورِ کُلی کا ہونا باطل ہوا تو تصورِ جُزئی کا ہونا ثابت ہو گیا۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ فلک کے محرکِ قریب کے لئے تصورِ جُزئی ہوتا ہے۔ اور ہر وُہ شئی جس کے لئے تصورِ جُزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے۔ لہٰذا فلک کا محرکِ قریب جسمانی ہو گا۔

اس بات پر دلیل کہ جس شئی کے لئے تصورِ جُزئی ہو وُہ جسمانی ہوتی ہے یہ ہے کہ

تصورِ جزئی سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وُہ کبھی چھوٹی اور کبھی بڑی ہوتی ہے۔ صورت کے اِس صِغر و کِبر میں اختلاف کی وجہ یا تو اِن صورتوں کی اپنی حقیقت و ماہیّت ہے۔ یعنی ایک صورت اپنی ماہیت کے اعتبار سے بڑی اور دوسری چھوٹی ہے، مثلاً ایک ہاتھی کی صورت ہے اور ایک مچھر کی۔

یا یہ اختلاف اس شئی کی وجہ سے ہے جس سے یہ صورتیں حاصل ہُوئی ہیں مثلاً ایک بڑے شخص کی صورت ہے اور ایک چھوٹے کی۔

یا یہ اختلاف اُن صورتوں کے محلِّ اِرتسام کی وجہ سے ہے۔ یعنی ایک صورت کا محل بڑا اور دُوسری کا محل چھوٹا ہے۔

صورتِ اوّل باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک ہی نوع کی دُو صورتوں میں گفت گو کر رہے ہیں۔

صُورتِ ثانی یعنی مَاخوذ عنہ کے اعتبار سے اختلاف ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ ہر صورت کا کسی ایسی شئی سے مَاخوذ ہونا جو خارج میں موجود ہو ضروری نہیں۔ بلکہ بسا اوقات ہم ایسی شئی کی صورت کا ادراک کرتے ہیں جو معدوم ہے۔ جیسے جبلِ یاقوت۔ تو جب مَاخوذ عنہ کا وجود ہی ضروری نہیں تو اس کی وجہ سے اختلافِ صِغر و کِبر کیسے ہو سکتا ہے؟

اب تیسری صُورت یعنی محلِّ اِرتسام کی وجہ سے اختلاف کا ہونا متعین ہو گئی۔ تو جب محل کی وجہ سے اختلاف ہُوا تو پھر ضروری ہے کہ بڑی صُورۃ کا محل چھوٹی صُورۃ کے محل کے مُغائر ہو۔ لہٰذا محل یعنی مُدرِک منقسم ہُوا۔ اور جو منقسم ہو وُہ جسمانی ہوتا ہے لہٰذا محل بھی جسمانی ہو گا۔

دلیلِ مذکورہ بالا سے ثابت ہو گیا کہ جس شئے کے لئے تصورِ جُزئی ہو وُہ جسمانی ہوتی ہے۔ اور فلک کے محرکِ قریب کے لئے بھی چونکہ تصورِ جُزئی ہوتا ہے

لہذا وہ بھی جسمانی ہوگا۔

فنِ ثالث عُنصریات کے بیان میں۔ اور یہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو اجسامِ عنصریہ سے مختص ہیں۔

فائدہ: عناصر جمع ہے عُنصر کی۔ جس کا معنیٰ اصل ہے۔ یونانی زبان میں اصل کو اُسطُقُس کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ ان بسائطِ عنصریہ سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور یہ بسائط اُن کے لئے اصل بنتے ہیں۔ اسی لئے ان کو عناصر اور اُسطُقُسَّات کہا جاتا ہے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ جسم ان سے مرکب ہوتا ہے انھیں عناصر اور اس حیثیت سے کہ جسم انکی طرف کھلتا ہے انھیں اُسطُقُسَّات کہا جاتا ہے۔

فصلِ اوّل: بسائطِ عُنصریہ کے بیان میں۔

بسائطِ عنصریہ چار ہیں:

(i) پانی (ii) زمین (iii) آگ (iv) ہَوا

وجہِ حصر: عُنصر دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بارد ہوگا یا حار۔ پھر ان میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ رَطب ہوگا یا یابس۔ اگر وہ عنصر باردِ رطب ہے تو وہ پانی ہے۔ اور اگر باردِ یابس ہے تو وہ زمین ہے۔ اور اگر حارِ رطب ہے تو وہ ہوا ہے۔ اور اگر حارِ یابس ہے تو وہ آگ ہے۔

فائدہ: عناصرِ اربعہ کی کیفیاتِ اربعہ میں سے حرارت و برودت تو ظاہر ہیں اور عدمِ موانع کی صورت میں محسوس کی جا سکتی ہیں۔ جبکہ رُطوبت کسی جسم میں پائی جانیوالی اُس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو بآسانی قبول کرتا ہے، اور یبُوسَت جسم میں پائی جانے والی اُس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو بآسانی قبول نہ کرتا ہو۔

دعویٰ ۱: ان چاروں بسائطِ عُنصُریہ میں سے ہر ایک باعتبار اپنی صُورتِ طبعیہ

یعنی نوعیہ کے دوسرے کا مخالف ہے۔

دلیل: اگر ان عناصر میں سے ہر ایک باعتبار صورت طبعیہ کے دوسرے کا مخالف نہ ہوتا تو ان میں سے ہر ایک طبعی طور پر دوسرے کے حیز میں مشغول ہوتا۔ لیکن تالی یعنی ان میں سے ایک کا دوسرے کے حیز میں طبعی طور پر مشغول ہونا تو باطل ہے لہذا مقدم یعنی اُن میں سے ہر ایک کا طبعی طور پر دوسرے کے مخالف نہ ہونا بھی باطل ہے۔

دعویٰ ۲: بسائطِ عنصریہ میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے۔

دلیل: یہ مشاہدات میں سے ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی صورت اختیار کرتا ہے۔ مثلاً پانی پتھر اور پتھر پانی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ہوا پانی بن جاتی ہے، جیسا کہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر دیکھا جا سکتا ہے کہ ہوا گاڑھی ہو کر پانی بن جاتی ہے اور قطرے پڑنے شروع ہو جاتے ہیں اور کبھی عملِ تبخیر سے پانی ہوا بن جاتا ہے جیسے پانی کو اُبالنے کی صورت میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہوا آگ بن جاتی ہے جیسے لوہاروں کی بھٹی میں۔ اور آگ ہوا بن جاتی ہے، جیسے چراغ میں دیکھا جا سکتا ہے کہ اُس کے شعلے سے منفصل ہونے والی آگ اگر ہوا نہ بنتی تو جو چیز اس کی زد میں آتی وہ جل جاتی۔

دعویٰ ۳: عناصر کی کیفیات یعنی حرارت، بُرودت، رطوبت اور یبُوست عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور اس کے مغائر ہیں۔

دلیل: عناصر کی صورتِ طبعیہ کے قائم رہنے کے باوجود کیفیات متغیر ہو جاتی ہیں۔ اگر یہ کیفیات عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور مغائر نہ ہوتیں تو صورتِ طبعیہ کے باقی رہتے ہوئے ان میں تغیر محال ہوتا۔

تعریفِ مزاج: بسائطِ عنصریہ جب کسی جسم مرکب میں جمع ہوتے ہیں تو ان

میں بعض اپنی قوت کے ساتھ دوسرے کی قوت میں عمل کرتا ہے اور ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتا ہے۔ تو اس طرح اُن کی متضاد قوتوں کی تیزی کے ٹوٹنے کے بعد ایک متوسط کیفیت اجزائے مرکب میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی کیفیتِ متوسطہ کو مزاج کہا جاتا ہے۔

فصلِ دوم: کائناتُ الجوّ کے بیان میں۔

تمہید (۱): کائنات الجوّ سے مراد عناصر سے پیدا ہونے والی وہ اشیاء ہیں جن کا کوئی خاص مزاج نہیں ہوتا۔ چاہے وہ اشیاء زمین و آسمان کے درمیان پیدا ہوں یا زمین میں پیدا ہوں۔ اگرچہ جوّ زمین و آسمان کے درمیان کی فضا کو کہتے ہیں لیکن تغلیباً زمین میں پیدا ہونے والی اشیاء کو بھی کائناتُ الجوّ کہہ دیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ جوّ یعنی فضا میں پیدا نہیں ہوتیں۔

(۲) کائنات الجوّ بخار یعنی بھاپ اور دھوئیں سے بنتی ہیں اور بخار اور دھواں حرارت سے پیدا ہوتے ہیں۔ بخار پانی کے اُن اجزاء کو کہتے ہیں جو ہوا کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر حرارت کے ذریعے اُوپر کو چڑھتے ہیں، اور دھواں آگ کے اُن اجزاء کو کہتے ہیں جو مٹّی کے اجزاء کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتے ہیں کہ ان میں امتیاز باقی نہیں رہتا۔

(۳) طبقۂ زمہریریہ ہوا کے اس طبقے کو کہتے ہیں جہاں سورج کی شعائیں ہوا سے منقطع ہو جاتی ہیں اور اثر نہیں کرتیں۔ لہذا ہوا بارد رہتی ہے۔

بادل، بارش اور ان دونوں کے متعلقات یعنی برف، اولے، دھند، شبنم اور کورے کی بناوٹ کا بیان: ان اشیاء کا

سبب اکثری اوپر چڑھنے والے بخار کے اجزاء کا تکاثف یعنی گاڑھا ہونا ہے اس لئے کہ بخار جب اُوپر چڑھتا ہے تو وُہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ طبقہ زمہریریہ تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ اگر پہنچتا ہے اور وہاں کی برودت کے واسطے سے کثیف ہوجاتا ہے، تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں کہ اُسے لاحق ہونے والی برُودت قوی ہوگی یا غیر قوی۔ اگر برودت غیر قوی ہوگی تو پھر وُہ بخار مجتمع ہوکر برسنے لگتا ہے۔ پس وُہ بخار جو مجتمع ہے اُسے سحاب یعنی بادل کہتے ہیں اور جو بخار قطروں کی صورت میں برس رہا ہے اُسے مطر یعنی بارش کہتے ہیں۔ اور اگر برودت قوی ہو تو پھر وہ برودت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اجزاء سحاب یعنی بخار کو مجتمع ہونے سے پہلے لاحق ہوگی یا مجتمع ہونے کے بعد۔ اگر پہلے لاحق ہو تو پھر وُہ بخار برف بن کر گرنے لگتا ہے۔ اور اگر اجتماع کے بعد لاحق ہو تو پھر وُہ بخار اُولے بن کر گرتا ہے۔

اور اگر وہ بخار طبقہ زمہریریہ تک نہیں پہنچا تو پھر وُہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وُہ کثیر ہوگا یا قلیل۔ اگر کثیر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مجتمع ہوگا یا نہیں۔ اگر مجتمع ہوجائے تو وُہ برسنے والا بادل بنتا ہے اور اگر مجتمع نہ ہو تو وُہ دُھند کہلاتا ہے۔ اور اگر وُہ بخار قلیل ہو تو پھر اُسے جب برودت لاحق ہوتی ہے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وُہ اس برودت سے منجمد ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر منجمد نہیں ہوتا تو وہ شبنم ہے اور اگر منجمد ہوجاتا ہے تو وُہ کورا ہے۔

رعد، برق اور صاعقہ کی بناوٹ

دُھواں جب بخار کے ساتھ مخلوط ہوکر بلند ہوتا ہے اور طبقہ زمہریریہ میں پہنچ کر بخار برودت کے باعث بادل بن جاتا ہے تو دُھواں بادل میں محبوس ہوجاتا ہے۔ اب اگر وُہ دُھواں حار ہو تو وُہ اوپر کو جانا چاہتا ہے

اس طرح وُہ اپنی قوت سے بادل کو زور دار طریقے سے پھاڑتا ہے جس سے ایک ہولناک آواز پیدا ہوتی ہے اسی کو رَعد یعنی کڑک کہا جاتا ہے۔

اور اگر وُہ دُھواں حرکت کے سبب شعلہ کی صورت اختیار کر جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وُہ دُھواں لطیف ہوگا یا کثیف۔ اگر لطیف ہوگا تو پھر اس کا شعلہ جلد ہی بُجھ جائے گا اِسے برق کہتے ہیں۔ اور اگر دُھواں کثیف ہو تو اس کا شعلہ جلد نہیں بُجھتا بلکہ بسا اوقات وہ زمین تک پہنچ کر درختوں اور مکانات وغیرہ کو جَلا دیتا ہے۔ اِسے صاعقہ کہتے ہیں۔

ریاح یعنی آندھی کی بناوٹ

آندھی کے بننے کا سبب یا تو یہ ہے کہ بادل جب کثرتِ برودت کی وجہ سے ثقیل ہو کر نیچے ہَوا پر گرتا ہے تو اس سے ہَوا میں تموج و تحرک پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بنتی ہے

یا یہ سبب ہے کہ بادلوں کا جب ہجوم ہوتا ہے تو اس طرح بعض بادلوں سے بعض بادلوں کو دھکا لگتا ہے تو اِس سے اُس ہوا کو دھکا لگے گا جو بادل سے متصل ہے اسی طرح اس سے اگلی ہَوا کو پھر اس سے اگلی ہَوا کو، تو یوں آندھی کی شکل پیدا ہو جائے گی۔

یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ تخلخُل کے سبب سے ہَوا جب پھیلتی ہے تو وُہ اپنے پاس والی ہوا کو دھکا دیتی ہے، تو اِس طرح ہوا میں حرکت پیدا ہو کر آندھی بنتی ہے۔

فائدہ: کسی جسم میں کچھ شامل کئے بغیر مقدارِ جسم کے بڑھ جانے کو تخلخُل اور جسم سے کچھ نکالے بغیر مقدارِ جسم کے گھٹ جانے کو تکاثُف کہا جاتا ہے۔ یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ اوپر چڑھنے والا دُھواں برُودت کے سبب ٹھنڈا ہو کر

نیچے کو اُترتا ہے تو اُس سے ہَوا میں تموّج پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بن جاتی ہے اور بعض دفعہ آندھی جُلا دینے والی بادِ سموم یعنی گرم لُو کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وُہ ہَوا خود سُورج کی شعاعوں سے گرم ہوتی ہے یا پھر سخت گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے گرم ہو جاتی ہے۔

قوسِ قزح کی بناوٹ سُورج کی شعاعیں جب ایسے شفاف اجزاءِ صغیرہ پر پڑتی ہیں جو ہیئت مستدیرہ پر واقع ہوتے ہیں جس سے قوس (کمان) کی شکل پیدا ہوتی ہے۔ تو اسے قوسِ قُزح کہتے ہیں۔ اور اس میں رنگوں کا اختلاف سورج کی شعاعوں کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بادلوں کے مختلف رنگوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

ہالہ کی بناوٹ یہ ہیئتِ مستدیرہ پر واقع ہونے والے اجزائے صغیرہ شفافہ پر چاند کی شعاعوں کے پڑنے سے پیدا ہوتا ہے۔

فائدہ: سورج اور چاند کو نیّر کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج نیّرِ اکبر اور چاند نیّرِ اصغر کہلاتا ہے۔

شہاب کی بناوٹ دُھواں جب بلند ہو کر آگ کے حیّز تک پہنچتا ہے تو اُسے آگ لگ جاتی ہے اور سُرعت سے شعلہ سا بھڑکنے لگتا ہے۔ اور پھر جُونہی وُہ دُھواں خالص آگ بن جاتا ہے تو نظر آنا بند ہو جاتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے وُہ بُجھ گیا ہو۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب دُھواں لطیف ہو۔ اور اگر دُھواں کثیف و غلیظ ہو تو آگ لگنے کے بعد وُہ دیر تک روشن رہتا ہے جو دُمدار ستارے وغیرہ کی صورت میں دکھائی دیتا رہتا ہے۔

زلزلہ اور چشمہ کی بناوٹ بخار جب زمین میں محبوس ہو جاتا ہے۔ یعنی زمین کی سختی کی وجہ سے یا اس کے اُوپر پہاڑ ہونے کی وجہ سے زمین کے اندر رُک جاتا ہے تو زمین کے اندر کسی جہت کی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر اگر وُہ بخار قلیل ہو تو زمین کی برودت سے پانی بن جاتا ہے۔ اور اگر کثیر ہو اس طور پر کہ زمین اُسے اپنے اندر نہ سما سکے تو پھر یا تو زمین پھٹ جاتی ہے جس سے چشمے پھُوٹ نکلتے ہیں یا پھر بخار گاڑھا ہو جاتا ہے اور زمین سے باہر نکلنے کا راستہ نہیں پاتا تو اس کی حرکت سے زمین ہلنے لگتی ہے جسے زلزلہ کہا جاتا ہے۔

فصلِ سوم: معادن کے بیان میں۔

تمہید: مرکبِ تام یعنی جس کی صورتِ نوعیہ اس کی حفاظت کرتی ہے وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ نامی ہوگا یا غیر نامی۔ اگر غیر نامی ہے تو وہ معادن ہیں۔ اگر نامی ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں۔ وہ حساس و متحرک بالارادہ ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اوّل حیوان اور بصورتِ ثانی نبات ہے۔ تو گویا معادن سے مراد مرکبِ تام غیر نامی ہُوا۔

معادن کی بناوٹ وُہ بخارات اور دُھوئیں جو زمین میں محبوس ہوتے ہیں اگر وُہ کثیر ہوں تو ان سے وُہ اشیاء بنتی ہیں جن کا پچھلی فصل میں ذکر ہو چکا۔ اور اگر وہ کثیر نہ ہوں تو وہ کئی انواع و اقسام سے آپس میں مختلط ہوتے ہیں۔ اور یہ اختلاطات کم و کیف میں مختلف ہوتے ہیں یعنی مختلطات میں سے بعض قلیل، بعض کثیر، بعض حار، بعض بارد، بعض رُطب اور بعض یابس ہوتے ہیں۔

ان مختلف اختلاطات سے اجسامِ معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

پس اگر دُھوئیں پر بخار غالب ہو تو اس سے نیلم، بلور، پارہ، ہڑتال اور رانگا یعنی قلعی وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور اگر دُھواں بخار پر غالب ہو تو اس سے نمک،

پھٹکڑی، گندھک اور نوشادر پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان معدنیات میں سے بعض کے بعض کے ساتھ اختلاط کے سبب سے اجسامِ ارضیہ یعنی سونا، چاندی، تانبا اور لوہا وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

فصلِ چہارم: نبات کے بارے میں۔

فائدہ: (۱) واحد سے صرف فعلِ واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ متعدد افعال اُس سے صادر نہیں ہو سکتے۔ لیکن مختلف آلات اور مختلف قوتوں کے ذریعے واحد سے متعدد و مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔

(۲) جس شئ کے ذریعے جسمِ طبعی کامل اور پُورا ہوتا ہے اُس شئ کو جسمِ طبعی کے لئے کمال کہا جاتا ہے۔ پھر اگر اُس کمال کے ذریعے جسمِ طبعی باعتبار ذات کے کامل اور پُورا ہو تو اُسے کمالِ اوّل کہتے ہیں، جیسے ہیئتِ سریریہ، سریر اور تخت کے لئے۔ اور اگر اس کمال کے ذریعے جسمِ طبعی باعتبار وصف کے کامل اور پُورا ہو تو اُسے کمالِ ثانی کہتے ہیں۔ جیسے بیاض، جسمِ ابیض کے لئے۔

ان تمہیدی فوائد کے بعد فصلِ رابع کی توضیح یہ ہے کہ نبات کے لئے ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو شعور سے خالی ہوتی ہے۔ اُس قوت سے مختلف آلات کے ساتھ اقطارِ ثلٰثہ یعنی طُول، عرض اور عُمق میں مختلف حرکات اور مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اس قوتِ عدیمۃ الشعور کو "نفسِ نباتیہ" بھی کہا جاتا ہے، اور یہ قوت یعنی نفسِ نباتیہ جسمِ طبعی آلی (مشتمل بر آلہ) کے لئے چونکہ باعتبار تَوْلید، تَنمیہ اور تَغذِیَہ کے کمالِ اول ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے تین قوتوں کا ہونا ضروری:

(۱) قوتِ غاذیہ: یہ قوت دُوسرے جسم یعنی غذا کو اُس جسم کی شکل کی طرف منتقل کرتی ہے جس جسم میں یہ قوت موجود ہوتی ہے۔ اور پھر اُس جسم کے

ساتھ اُس کو ملحق کرتے ہوئے حرارتِ طبعیہ کے سبب سے جسم میں واقع ہونے والی کمی کا بدل بنا دیتی ہے۔

(۲) قوّتِ نامیہ : یہ اُس جسم کو جس میں یہ ہوتی ہے طُول، عَرض اور عُمُق میں بڑھاتی ہے، یہاں تک کہ جسم نشو و نما کی اُس حد تک پہنچ جاتا ہے جس کا تقاضا اس جسم کی طبیعت کرتی ہے۔

(۳) قوّتِ مُوَلِّدَہ : یہ قوت اُس جسم سے جس میں یہ ہوتی ہے ایک جُزء کو لے کر اس جسم کی مثل کے لئے مادہ اور مَبْدا بنا دیتی ہے۔

قوّتِ غاذیہ چار فعل کرتی ہے :

(i) غذا کو جذب کرتی ہے۔

(ii) غذا کو روکتی ہے۔

(iii) غذا کو ہضم کرتی ہے۔

(iv) فُضلہ یعنی زائد از ضرورت کو دفع کرتی ہے۔

اور واحد سے چونکہ بغیر آلات و قُوائے مختلفہ کے متعدد افعال صادر نہیں ہوسکتے لہٰذا افعالِ اربعہ مذکورہ بالا کے صدور کے لئے قوتِ غاذیہ چار خادموں کی محتاج ہے جو یہ ہیں :

(i) قوّتِ جاذبہ

(ii) قوّتِ ماسکہ

(iii) قوّتِ ہاضمہ

(iv) قوّتِ دافعہ برائے فُضلہ

نشو و نما کے حدِّ کمال کو پہنچ جانے کے بعد قوتِ نامیہ اپنا فعل روک دیتی ہے لیکن قوتِ غاذیہ اپنے فعل کو اُس وقت تک جاری رکھتی ہے جب تک

کہ وُہ عاجز نہ ہو جائے۔ اور جب یہ عاجز ہو جاتی ہے تو پھر اس جسم نباتی کو موت عارض ہو جاتی ہے۔

فصلِ پنجم : حیوان کے بارے میں۔

حیوان نفسِ حیوانیہ کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی وُہ نفس جو حِس اور حرکتِ ارادیہ کا مبداء ہوتا ہے۔ اور یہ نفسِ حیوانیہ جسمِ طبعی آلی کیلئے چونکہ ادراکِ جزئیاتِ جسمانیہ اور حرکتِ ارادیہ کے اعتبار سے کمالِ اوّل ہے۔ لہذا اس کے لئے دُو قوتوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) قوّتِ مُدرِکہ

(۲) قوّتِ مُحرِّکہ

پھر قوّتِ مُدرکہ دوٗ حال سے خالی نہ ہو گی۔ وُہ دماغ سے خارج ہو گی یا دماغ کے اندر ہو گی۔ اگر دماغ سے خارج ہو تو اس کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) سامعہ ۔ یعنی سُننے کی قوّت

(۲) باصرہ ۔ یعنی دیکھنے کی قوّت

(۳) شامّہ ۔ یعنی سُونگھنے کی قوت

(۴) ذائقہ ۔ یعنی چکھنے کی قوت

(۵) لامسہ ۔ یعنی چھُونے کی قوت

فائدہ: مذکورہ بالا قوتوں کو "حواسِ خمسہ ظاہرہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر قوّتِ مُدرکہ دماغ کے اندر ہو تو اس کی بھی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) حِسِّ مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرفہ

اِن قوتوں کو "حواسِ خمسہ باطنہ" کہا جاتا ہے۔

فائدہ: دماغ میں تین جوف ہیں جنھیں بطُونِ ثلٰثہ کہا جاتا ہے پھر ان تینوں

میں سے ہر ایک مقدم و مؤخر کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ تو اس طرح کُل چھ مواضع و مقامات بن گئے۔ مذکورہ بالا قوتیں یعنی حواسِ خمسہ باطنہ میں سے ہر ایک ان ہی چھ مواضع میں سے کسی نہ کسی موضع میں پائی جاتی ہے تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

حِسِّ مشترک وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوّل کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت ان تمام صُورتوں کا ادراک کرتی ہے جو حواسِ خمسہ ظاہرہ میں مُرتسم ہوتی ہیں۔ اور یہ قوتِ بصر کا غیر ہے۔ اس لئے کہ تیزی سے نیچے آنے والا قطرہ ہمیں خطِ مستقیم اور تیزی سے گھومنے والا نقطہ ہمیں خطِ مستدیر نظر آتا ہے۔ حالانکہ خارج میں ان دونوں خطوں کا وجود نہیں۔ اب ان خطوں کا ادراک بصر نہیں کرتی۔ کیونکہ بصر تو اُس چیز کا ادراک کرتی ہے جو اس کے مقابل ہو اور بصر کے مقابل تو صرف وُہ قطرہ اور نقطہ ہی ہو گا جو اپنی جگہیں بدل رہا ہے۔ یعنی جب وُہ قطرہ اور نقطہ ایک جگہ میں ہو گا تو اُس جگہ میں ہوتے ہُوئے بصر کے مقابل ہو گا۔ تو اس کی صورت بصر میں جائے گی پھر وُہ حرکت کرتے ہُوئے اُس جگہ کو چھوڑ کر دُوسری جگہ پہنچے گا تو دوسری جگہ پھر بصر کے مقابل ہو گا۔ تو وہاں پر بھی اُس قطرہ اور نقطہ ہی کی صورت بصر میں جائے گی۔ اسی طرح تیسری، چوتھی اور پانچویں جگہ پر بھی ہو گا۔ تو معلوم ہو گیا کہ بصر تو صرف قطرہ اور اس نقطہ کا ادراک کرتی ہے نہ کہ حرکت کے سبب سے پیدا ہونے والے خطِ مستقیم اور خطِ مُستدیر کا۔ تو معلوم ہو گیا کہ خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا ادراک کرنے والی قوت بصر کے علاوہ ہے اور وہی قوت حِسِّ مشترک ہے۔

خیال: وُہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوّل کے مؤخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت حِسِّ مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ کیونکہ یہ حِسِّ مشترک سے حاصل شدہ صورتوں کو محفوظ کرتی ہے اور غیبوبت کے بعد پھر جب کوئی صورت سامنے آئے تو اس یہ

یہ حکم لگاتی ہے کہ یہ وہی صورت ہے جو پہلے دیکھی جا چکی ہے۔

وہم : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے مؤخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت محسوسات میں پائے جانے والے معانیٔ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ اسی قوت کے ذریعے بکری بھیڑیئے کی صورت کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی اور اس سے بھاگتی ہے اور اپنے بچّے کی صورت کو دیکھ کر محبّت کا ادراک کرتی اور اس پر مہربان ہوتی ہے۔

حافظہ : وُہ قوّت ہے جو دِماغ کے جوفِ آخر کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت وہم کے ذریعے سے حاصل شدہ معانیٔ جزئیہ کے لئے خزانہ ہے کیونکہ یہ محسوسات میں پائے جانے والے ایسے معانیٔ جزئیہ کی محافظ ہوتی ہے جن کا ادراک حواسِ ظاہرہ سے نہیں کیا جا سکتا۔

مُتَصَرِّفہ : وُہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت خیال میں محفوظ صورتوں اور حافظہ میں محفوظ معانی میں ترکیب و تفصیل یعنی جوڑ توڑ کا تصرف کرتی ہے۔

بعض صورتوں کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک ایسے انسان کا تصوّر کرنا جس کے دو سر ہوں یا ایک ایسے جسم کا تصور کرنا جس کا دھڑ چارپائے کا اور اس پر انسانی سَر کی صورت ہو۔

اور صورتوں کو جُدا کرنے یعنی تفصیل کی مثال : جیسے ایک انسان سے سَر کی شکل جُدا کر کے بغیر سر والے انسان کا تصوّر کرنا۔

اور یونہی بعض معانی کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک شخص میں حلم اور شجاعت کے جمع ہونے کا تصوّر کرنا۔

نوٹ : قوتِ متصرفہ کو وہم بھی کام میں لاتا ہے اور عقل بھی۔ پہلی صورت میں اس کو قوتِ متخیلہ اور دوسری صورت میں اسے قوّتِ مُفکِرہ کا نام دیا جاتا ہے۔

قوّتِ مُحرِّکہ وُہ قوت جو عُضلات میں پائی جاتی ہے۔ اور عُضلہ اس جسم کو کہتے ہیں جو پٹھے، رِباط اور گوشت سے مرکب ہوتا ہے۔ رِباط وہ جسم ہے جو ہڈی سے پیدا ہوتا ہے۔

قوتِ محرکہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قوّتِ باعثہ

(۲) قوّتِ فاعلہ

قوّتِ باعثہ وُہ قوت کہ جب کوئی صورتِ مطلوبہ یا مہروب عنہا خیال میں مرتسم ہوتی ہے، تو یہ قوت، قوتِ فاعلہ کو حرکت پر اُبھارتی ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں، اگر یہ اشیائے متخیلہ میں سے کسی شئ کو نافع سمجھتے ہُوئے حصولِ لذّت کے لئے اس کی طلب پر قوتِ فاعلہ کو اُبھارے، عام ازیں کہ واقع میں وُہ شئ نافع ہو یا مُضر تو اس صورت میں قوتِ باعثہ کو "قوتِ شہوانیہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر کسی شئ کو مُضر سمجھتے ہُوئے اُس پر غلبہ حاصل کرنے یا اُس سے انتقام لینے کے لئے قوتِ فاعلہ کو حرکت پر ابھارے، عام ازیں کہ واقع میں وہ شئ نافع ہو یا مُضر تو اس صورت میں قوتِ باعثہ کو "قوتِ غضبیہ" کہا جاتا ہے۔

قوّتِ فاعلہ: وُہ قوت جو عُضلات کو حرکت کے لئے تیار کرتی ہے۔

فصلِ ششم: انسان کے بارے میں۔

انسان نفسِ ناطقہ کے ساتھ مختص ہے۔ اور نفسِ ناطقہ جسم طبعی آلی کیلئے کمالِ اول ہے اس اعتبار سے کہ یہ امورِ کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور نظر و فکر پر مبنی افعال کرتا ہے۔ لہٰذا نفسِ ناطقہ کے لئے دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) **قوّتِ عاقلہ**: جس کے ساتھ نفسِ ناطقہ تصورات اور تصدیقات کا

ادراک کرتا ہے۔ اس کو "قوتِ نظریہ" بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **قوتِ عاملہ:** جس کے ساتھ نفسِ ناطقہ بدنِ انسانی کو ایسے افعالِ جزئیہ فکریہ کی طرف حرکت دیتا ہے جن افعال کا تقاضا نفسِ ناطقہ کی مخصوص آراء کرتی ہیں۔ اس کو قوتِ عملیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مراتبِ نفسِ ناطقہ: قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفسِ ناطقہ کے چار مرتبے ہیں:

پہلا مرتبہ: اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ تمام معقولات سے خالی اور ان کو حاصل کرنے کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس مرتبہ کو "عقلِ ہیولانی" کہا جاتا ہے۔

دُوسرا مرتبہ: اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو معقولاتِ بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں اور وہ بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد رکھتا ہے، اس مرتبہ کو "عقل بالملکہ" کہتے ہیں۔

تیسرا مرتبہ: اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو بدیہیات کے بعد نظریات بھی حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر نہیں رہتے۔ بلکہ وہ اس کے پاس مخزون ہوتے ہیں۔ جب چاہے بغیر کسبِ جدید کے انھیں مستحضر کر سکتا ہے۔ اس مرتبہ کو "عقل بالفعل" کہتے ہیں۔

چوتھا مرتبہ: اس مرتبہ میں تمام معقولاتِ حاصلہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر رہتے ہیں۔ اس مرتبہ کو "عقلِ مطلق" کہا جاتا ہے۔ اور اس میں حاصل شدہ معقولات کو "عقلِ مُستفاد" کہا جاتا ہے۔

فائدہ: عقل بالملکہ جب اتنی قوی ہو جائے کہ اُسے حقائقِ اشیاء بذریعہ حدس حاصل ہونے لگیں اور وہ محتاجِ نظر و فکر نہ رہے تو اُسے "قوتِ قدسیہ" کہا جاتا ہے۔

تنبیہ: نفسِ ناطقہ اور اس کے مراتبِ اربعہ بیان کرنے کے بعد لفظ "اِعْلَمْ"

سے مصنف علیہ الرحمۃ نفسِ ناطقہ کے تین احکام بیان کر رہے ہیں :

حکمِ اوّل : قوتِ عاقلہ یعنی نفسِ ناطقہ مجرد عن المادہ ہے۔ اس لئے کہ اگر نفسِ ناطقہ مادّی یعنی جسمانی ہو تو ذاتِ وضع ہوگا۔ اب وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم۔ غیر منقسم ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ہر ذاتِ وضع منقسم ہوتا ہے۔ اور منقسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر اس کو منقسم مانیں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے معقولات بسیط ہوں گے یا مرکب۔ بسیط ہونا باطل۔ کیونکہ نفس کے منقسم ہونے سے ان کا منقسم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ انقسامِ محل، انقسامِ حال کو مستلزم ہوتا ہے۔ تو اس طرح جب معقولاتِ بسیطہ منقسم ہو گئے تو وہ بسیط نہ رہے، حالانکہ ہم نے انہیں بسیط مانا تھا۔

اگر نفسِ ناطقہ کے معقولات مرکب ہوں تو یہ بھی باطل۔ کیونکہ مرکبات کی انتہاء بسائط پر ہی ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں بھی انقسامِ بسائط والی خرابی لازم آئیگی۔ ثابت ہوگیا کہ نفسِ ناطقہ مادّی نہیں بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔

حکمِ ثانی : نفسِ ناطقہ کو معقولات کا ادراک آلۂ جسمانیہ سے نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر یہ ادراک و تعقل آلۂ جسمانیہ سے ہوتا تو جسم کے ضعف کے ساتھ اس میں ضعف آنا ضروری ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ چالیس سال کی عمر کے بعد جسمِ انسانی میں ضعف کا آغاز ہوتا ہے جبکہ اُس وقت قوتِ عاقلہ کے کمال کا آغاز ہوتا ہے۔

حکمِ ثالث : نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر انھیں بدن سے پہلے موجود مانا جائے تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ان کا آپس میں امتیاز و اختلاف کس سبب سے ہے؟ نفسِ

ماہیت سے، یا لوازمِ ماہیت سے، یا اعراضِ مُفارِقہ سے۔ نفسِ ماہیت اور لوازمِ ماہیت سے امتیاز کا ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ماہیت و لوازمِ ماہیت میں تو تمام نفوسِ ناطقہ مشترک ہیں اور جو مابہ الاشتراک ہو وہ مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا۔ لہذا ماہیت و لوازمِ ماہیت سے امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اعراضِ مفارقہ سے بھی امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ اعراضِ مفارقہ کسی شیٔ کو قابل کے سبب سے لاحق ہوتے ہیں۔ اب نفسِ ماہیت تو باعتبار اپنی ذات کے عوارضِ مفارقہ کے لئے قابل نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ اعراض لازم بن جائیں گے۔ کیونکہ ماہیت باعتبار ذات کے جس شیٔ کی مستحق ہوتی ہے اُس شیٔ کا ماہیت سے انفکاک ممتنع ہوتا ہے، اور جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو وہ اس ماہیت کے لئے لازم ہوتا ہے۔ جب یہ اعراض نہ رہے بلکہ لوازم بن گئے تو پھر وہی خرابی لازم آئے گی جو لوازمِ ماہیت کو مابہ الامتیاز ماننے کی صورت میں لازم آتی ہے۔ یعنی یہ مابہ الاشتراک ہیں۔ لہذا یہ مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتے۔ ثابت ہوا کہ ماہیت، اعراض کے لئے قابل نہیں۔ تو لامحالہ یہاں پر ان اعراضِ مفارقہ کے لئے قابل بدن ہو گا، تو جب تک بدن نہیں ہو گا یہ بھی نہیں ہو سکتے۔ معلوم ہو گیا کہ نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔

القسم الثالث فی الالٰهیات

تیسری قسم حکمتِ الٰہیہ کے مباحث میں اور قسمِ ثانی کی طرح قسمِ ثالث بھی تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ الٰہیہ کا موضوع: اس کا موضوع وہ موجودات ہیں جو وجودِ خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہ ہوں۔

سوال: قسم ثالث کے فنونِ ثلثہ میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب: وجہِ حصر یہ ہے کہ حکمتِ الٰہیہ کا موضوع وُہ موجودات ہیں جو محتاجِ مادہ نہیں اور وُہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ مادہ سے مقارن ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر ہوتے ہیں تو فنِ اوّل اور اگر نہیں ہوتے تو پھر دُو حال سے خالی نہیں کہ واجب ہوں گے یا ممکن بصورتِ اول فنِ ثانی اور بصورتِ ثانی فنِ ثالث۔

فنِ اوّل

تقسیماتِ وجود یعنی اُمورِ عامہ کے بیان میں۔
یہ سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصلِ اوّل: کُلی وجزئی کے بیان میں۔

دعوٰی: کلی واحد بالعدد نہیں۔

دلیل: اگر کلی کو واحد بالعدد مانا جائے تو لازم آئے گا کہ شَیٔ واحد بالعدد بعینہٖ اَعراضِ متضادہ یعنی سواد و بیاض وغیرہ سے متصف ہو جائے، اور یہ باطل ہے۔ لہذا کلی کا واحد بالعدد ہونا باطل ہوا، بلکہ کلی نفسِ ناطقہ میں حاصل ہونے والا ایک ایسا معنٰی ہے جو اپنے افرادِ خارجیہ میں سے ہر ایک کے مطابق ہوتا ہے۔ بایں طور کہ وہ معنٰی اگر خارج میں کسی شخص میں پایا جائے تو وُہ معنٰی بعینہٖ وہی شخص ہوگا۔ اور جُزئی ایسے تشخصات سے متعین ہوتی ہے جو طبیعتِ کلیہ پر زائد یعنی اس سے خارج ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کُلی اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے اس کا نفسِ تصور شرکتِ کثیرین سے مانع نہیں۔ جبکہ شخص اس حیثیت سے کہ وہ شخص ہے اُس کا نفسِ تصور شرکتِ کثیرین سے مانع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ تشخص طبیعتِ کلیہ پر زائد ہے۔

فصلِ دوم: واحد اور کثیر کے بیان میں۔

واحد: وہ شَیٔ جو اُس جہت سے تقسیم کو قبول نہ کرے جس جہت سے اُسے واحد کہا جاتا ہے۔

کثیر: وُہ شیَ جو تقسیم کو قبول کرے اس حیثیت سے کہ وہ قابلِ تقسیم ہے۔

تقسیمِ واحد: واحد کی پانچ قسمیں ہیں،

۱۔ واحد بالجنس: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت جنس ہو۔ جیسے انسانؔ فرس کہ ان دونوں کی جنس واحد ہے یعنی حیوان۔

۲۔ واحد بالنوع: وُہ واحد جس میں وحدت کی جہت نوع ہو۔ جیسے زید و بکر کہ ان دونوں کی نوع ایک ہے یعنی انسان۔

۳۔ واحد بالمحمول: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، وصفِ محمول ہو۔ جیسے رُوئی اور برف کہ یہ دونوں اَبْیَض ہونے میں واحد ہیں اور اَبْیَض کا ان پر حمل ہوتا ہے۔

۴۔ واحد بالموضوع: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، موضوع ہو۔ جیسے کاتب اور ضاحک۔ کہ یہ دونوں انسان ہونے میں واحد ہیں اور ان کا انسان پر حمل ہوتا ہے یعنی انسان ان دونوں کا موضوع بنتا ہے۔

۵۔ واحد بالعدد: وُہ واحد جس میں وحدت کی جہت، واحد کا تشخص ہو۔ جیسے زید۔

تقسیمِ واحد بالعدد: واحد بالعدد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ واحد حقیقی: وہ واحد بالعدد جو بالکل قابلِ تقسیم نہ ہو۔ جیسے نقطہ۔

۲۔ واحد غیر حقیقی: وہ واحد بالعدد جو قابلِ تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں:

(i) واحد بالاتصال: وہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت نہ ہو اور وہ بالقوہ اجزاءِ متشابہہ کی طرف قابلِ تقسیم ہو۔ جیسے پانی۔

(ii) واحد بالترکیب: وُہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت ہو۔ جیسے گھر۔

ہدایت : اقسامِ متقابلین کا بیان۔

متقابلان ان دو چیزوں کو کہا جاتا ہے جو ایک جہت سے ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں۔ متقابلان کی چار قسمیں ہیں۔

وجہِ حصر : متقابلان دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ دونوں وجودی ہوں گے یا نہیں۔ اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اوّل متضایفان اور بصورتِ ثانی ضِدّان۔ اگر دونوں وجودی نہیں بلکہ ایک وجودی اور ایک عدمی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بصورتِ اوّل متقابلان بالعدم والملکہ اور بصورتِ ثانی متقابلان بالسلب والایجاب۔

تعریفات و امثلہ :

ضِدّان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہ ہو۔ جیسے سواد و بیاض۔

مُتضایفان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو۔ جیسے اُبُوَّۃ و بُنُوَّۃ۔

متقابلان بالعدم والملکہ : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے بصر و عمٰی اور علم و جہل۔

متقابلان بالسلب والایجاب : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف نہ ہو سکتا ہو۔ جیسے فرسیت و لا فرسیت۔ ان کو نقیضان بھی کہا جاتا ہے۔ تقابل کی یہ قسم فقط ذہن میں متحقق ہوتی ہے خارج میں نہیں۔

فصلِ سوم : متقدم و متأخر کے بیان میں۔

متقدم کی پانچ قسمیں ہیں جن کی تعریفیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) متقدم بالزمان : وُہ متقدم جس کا زمانہ متأخر کے زمانے سے پہلے ہو۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کا تقدم عیسیٰ علیہ السلام پر۔

(۲) متقدم بالطبع : وہ متقدم جس کی موجودگی کے بغیر متأخر کا وجود ناممکن ہو۔ لیکن متقدم کا وجود متأخر کی موجودگی کے بغیر ممکن ہو۔ جیسے ایک کا تقدم دُو پر۔

(۳) متقدم بالشرف : وہ متقدم جو فضیلت و کمال میں متأخر سے بڑھ کر ہو۔ جیسے سیدنا صدیقِ اکبر کا تقدم سیدنا فاروقِ اعظم پر، رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

(۴) متقدم بالرُتبہ : وہ متقدم جو متأخر کی بنسبت کسی مخصوص مبداء کے زیادہ قریب ہو۔ جیسے صفِ اول کا تقدم باقی صفوں پر۔ کیونکہ صفِ اوّل باقی صفوں کی بنسبت محراب کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔

(۵) متقدم بالعلّیۃ : وُہ متقدم جو متأخر کے لئے علتِ تامہ ہو۔ جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم قلم کی حرکت پر۔

نوٹ : متأخر چونکہ متقدم کا مقابل ہے۔ لہذا متأخر کی بھی پانچ قسمیں ہوں گی :

(۱) متأخر بالزّمان

(۲) متأخر بالطبع

(۳) متأخر بالشرف

(۴) متأخر بالرُّتبہ

(۵) متأخر بالمعلولیۃ

تمام کی تعریفیں متقدم کی تعریفوں سے سمجھی جاسکتی ہیں۔

فصلِ چہارم : قدیم وحادث کے بیان میں۔

ان میں سے ہر ایک کی دُو دُو قسمیں ہیں :

(۱) بالذات (۲) بالزمان

اس طرح کل اقسام چار ہوئیں:

(۱) قدیم بالذات

(۲) قدیم بالزمان

(۳) حادث بالذات

(۴) حادث بالزمان

چاروں کی تعریفیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

قدیم بالذات: وہ شئ جس کا وجود اس کے غیر سے نہ ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ۔

قدیم بالزمان: وہ شئ جس کے زمانے کی ابتداء نہ ہو۔ جیسے افلاک وعقول۔

حادث بالذات: وہ شئ جس کا وجود اس کے غیر سے ہو۔ جیسے ممکنات۔

حادث بالزمان: وہ شئ جس کے زمانے کی ابتداء ہو۔ یعنی ایک وقت تھا جس میں یہ موجود نہیں تھا پھر اس وقت کے گزر جانے کے بعد دوسرا وقت آیا جس میں یہ موجود ہوا۔ جیسے معادن وحیوانات۔

دعویٰ: ہر حادث زمانی کسی مدت اور مادہ کے بعد ہوتا ہے۔

دلیل: مدت کے بعد ہونا تو واضح ہے اور مادہ کے بعد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حادث زمانی کے وجود کا امکان اس کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وجود سے پہلے وہ ممکن نہ ہو بلکہ ممتنع ہو پھر بوقتِ وجود ممکن کی طرف منقلب ہو تو شئ کا امتناعِ ذاتی سے امکانِ ذاتی کی طرف انقلاب لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ لہٰذا حادثِ زمانی کے وجود سے پہلے امکان کا نہ ہونا باطل ہوا، تو ثابت ہوگیا کہ اس کے وجود سے پہلے وجود کا امکان ہونا ہے۔ اور یہ امکان امرِ وجودی ہے عدمی نہیں۔ اس لئے کہ اگر حادث زمانی کے امکان کو عدمی مانیں اور یوں کہیں کہ

"اِمْکَانُہٗ لَا" یعنی حادث کا امکان معدوم ہے تو پھر یہ کہنا بھی صحیح ہو گا کہ "لَا اِمْکَانَ لَہٗ" یعنی حادث کے لئے امکان نہیں ہے۔ کیونکہ حادث کے لئے امکان کو عدمی ماننے اور حادث سے امکان کی نفی کرنے میں کوئی فرق نہیں، یعنی دونوں کا مآل ایک ہی ہے ——— جب حادث سے امکان کی نفی کرنا درست ہُوا تو پھر وہ حادث ممکن ہی نہ رہا اور یہ خلافِ مفروض ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ امکان امرِ وجودی ہے۔ پھر یہ امکان دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ قائم بنفسہٖ ہو گا یا نہیں۔ قائم بنفسہٖ ہونا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ امکانِ وجود تو اُس شئی کے اعتبار سے ہے جس شئی کے وجود کا یہ امکان ہے یعنی امکان، ذاتِ ممکن اور اس کے وجود کے درمیان حاصل ہونے والی نسبت کا نام ہے۔ اور نسبت عَرَض ہے اور عَرَض قائم بنفسہٖ نہیں ہوتا۔ لہٰذا امکان بھی قائم بنفسہٖ نہیں ہو گا۔ تو لامحالہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو گا اور وُہ محل مادہ ہے لہٰذا امکان مادہ کے ساتھ قائم ہوا۔ تفصیل مذکورہ بالا سے ثابت ہُوا کہ حادث کا امکان اس کے وجود پر سابق ہوتا ہے اور امکان مادہ سے قائم ہوتا ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مادہ بھی حادث سے سابق ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہو گیا کہ حادثِ زمانی مادہ کے بعد ہوتا ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

فصلِ پنجم : قوت وفعل کے بیان میں۔

قوّت اُس شئی کو کہتے ہیں جو غیر میں تغیّر کا مبدأ ہو اس حیثیت سے کہ وُہ غیر ہے۔ قوّت کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ عادتِ مستمرہ محسوسہ ہیں اجسام سے صادر ہونے والے تمام افعال و آثار جیسے اَیْن و کَیْف اور حرکت و سکون کے ساتھ اختصاص یہ کسی ایسی قوّت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو قوت ان اجسام میں موجود ہے۔ اس لئے کہ یہاں پر عقلی احتمال تین ہیں، کہ وہ افعال و آثار یا تو جسم

سے اُس کے جسم ہونے کی حیثیت سے صادر ہوتے ہیں یا امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے یا ایسی قوت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ تمام اجسام جسم ہونے میں مشترک ہیں تو اس سے تمام اجسام کا افعال و آثار میں مشترک ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اُمورِ اتفاقیہ دائمی نہیں ہوتے۔ لہٰذا لازم آئے گا وُہ افعال و آثار جو امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے ہیں وُہ بھی دائمی اور اکثری نہ ہوں، اور یہ باطل ہے۔ جب پہلی دونوں صُورتیں باطل ہوگئیں تو لامحالہ تیسری صورت متعین ہوگئی کہ وہ افعال و آثار ایسی قوت سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔

فائدہ: قوّت کا اطلاق کبھی امکانِ حصول پر ہوتا ہے۔ اس معنیٰ کے اعتبار سے قوّت، فعل بمعنیٰ حصول کے مقابل ہے اور کبھی اس کا اطلاق اس معنیٰ پر ہوتا ہے جو مصنّف نے بیان کیا یعنی مبداءِ تغیّر۔ اس معنیٰ کے اعتبار سے یہ فعل کے مقابل نہیں ہے لہٰذا یہ کہا گیا کہ اگر مصنّف عنوان میں قوت و فعل کے بجائے صرف قوّت کا ذکر کرتے تو بہتر ہوتا۔

فصلِ ششم: عِلّت و معلول کے بیان میں۔

عِلّت اس شئ کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو اور اس کے وجود سے اُس کے غیر یعنی معلول کا وجود حاصل ہو۔

اقسامِ علت: عِلّت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مادّیہ (۲) صُوریہ (۳) فاعلیہ (۴) غائیہ

وجہِ حصر: عِلّت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ معلول کی جُزء ہوگی یا نہیں۔ اگر جُزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کے وجود سے وجودِ معلول واجب ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اوّل علّتِ صُوریہ اور بصورتِ ثانی علّتِ مادّیہ۔

اور اگر وُہ معلول کی جُزء نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہ ہو گی کہ وجودِ معلول اُس علّت سے ہے یا اُس کے لئے ہے۔ بصورتِ اوّل علّتِ فاعلیہ اور بصورتِ ثانی علّتِ غائیّہ۔

تعریفات و امثلہ:

علّتِ مادّیہ: وُہ علّت جو معلول کی جُزء ہو لیکن اُس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب نہ ہو۔ جیسے مٹّی کُوزہ کے لئے۔

علّتِ صُوریہ: وُہ علّت جو معلول کی جُزء ہو اور اُس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب ہو۔ جیسے کُوزہ کی صورت کُوزہ کے لئے۔

علّتِ فاعلیہ: وہ علّت جو معلول کی جُزء نہ ہو اور اُس سے وجودِ معلول حاصل ہو۔ جیسے کُوزہ بنانے والا کُوزہ کے لئے۔

علّتِ غائیّہ: وہ علّت جو معلول کی جُزء نہ ہو اور اس کے لئے معلول موجود ہو۔ جیسے وُہ غرض جو کُوزہ سے مطلوب ہے۔

احکامِ علّت:

اوّل: علّتِ فاعلیہ جب بسیط ہو تو اُس سے ایک سے زائد اثرات کا صدور محال ہے۔ کیونکہ جس شئی سے دو اثر صادر ہوں وہ مرکّب ہوتی ہے تو اس طرح اُس علّتِ فاعلیہ کا مرکّب ہونا لازم آئے گا جس کو بسیط مانا تھا۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔ جس شئی سے دو اثر صادر ہوں اُس کے مرکب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وُہ شئی اس حیثیت سے کہ اُس سے ایک اثر صادر ہُوا مُغایَر ہے اُس سے اُس حیثیت سے کہ اُس سے دوسرا اثر صادر ہوا یعنی وُہ شئی جو ان دونوں اثروں کے لئے مصدر ہے اُس کے ایک اثر کے لئے مصدر ہونے کا مفہوم اُس کے دوسرے اثر کے لئے مصدر ہونے کے مفہوم کے مغایَر ہے، تو اب یہاں پر تین احتمال ہوں گے:

(۱) یہ دونوں مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل ہوں۔

(۲) ایک مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل اور ایک خارج ہو۔

(۳) دونوں مفہوم ذاتِ مصدر سے خارج ہوں۔ پہلی اور دُوسری صورت میں ذاتِ مصدر میں ترکیب لازم آئے گی اور تیسری صورت میں بھی چونکہ ذاتِ مصدر ان دونوں مفہوموں کے لئے مصدر ہوگی ورنہ لازم آئے گا کہ ذاتِ واحد دوؔ امروں کے لئے مصدر نہ ہو اور یہ خلافِ مفروض ہے۔ اب پھر کلامِ مذکورہ بالا کو ان دونوں مفہوموں میں جاری کریں گے کہ یہ دونوں ذاتِ مصدر میں داخل ہیں یا ایک داخل اور دوسرا خارج ہے۔ یا دونوں خارج ہیں۔ بصورتِ اوّل وثانی ترکیب لازم اور بصورتِ ثالث پھر وہی کلام جاری ہوگی۔ تو اس طرح بالآخر یہ سلسلہ ذاتِ مصدر میں ترکیب وکثرت پر منتہی ہوگا ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

دوم: علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب ہوتا ہے۔ علتِ تامہ کے وجود کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ تمام امور پائے جائیں جو تحققِ معلول میں معتبر ہیں۔ اس لئے کہ اگر علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب نہ ہو تو دوؔ حال سے خالی نہ ہوگا ممتنع ہوگا یا ممکن۔ ممتنع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اگر ممتنع ہوتا تو پھر پایا نہ جاتا۔ ممکن ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ممکن الوجود ہو تو پھر اپنے وجود میں مرجح کا محتاج ہوگا۔ تو اس طرح وہ تمام امور نہ پائے گئے جو اس کے تحقق میں معتبر ہیں۔ حالانکہ ہم نے ان تمام امور کا وجود مانا تھا۔ تو خلافِ مفروض لازم آیا۔ جب وجودِ معلول کا ممتنع اور ممکن ہونا باطل ہوگیا تو ثابت ہوگیا کہ وجودِ علتِ تامہ کے وقت اس کا وجود واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ واجب بالغیر اور ممکن بالذات ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم اس معلول

کی ماہیت کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ ایک ماہیت ہے قطع نظر اس کی علتِ تامہ کے تو اس کا نہ وجود ضروری ہوگا نہ عدم اور جس کا وجود و عدم دونوں ضروری نہ ہوں وہ ممکن بالذات ہوتا ہے۔

ہدایت : کسی شئی کا موجود ہونا اُس شئی میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں ہے کیونکہ کوئی شئی جب معدوم ہو اور پھر پائی جائے تو اُس شئی کی علتِ فاعلہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اس شئی یعنی معلول کے لئے مفیدِ وجود ہوگی اس شئی کی حالتِ عدم میں یا حالتِ وجود میں یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں۔ حالتِ عدم یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں علت کو مفیدِ وجود ماننا باطل ہے، کیونکہ اس سے اجتماعِ وجود و عدم لازم آتا ہے۔ تو لامحالہ حالتِ وجود میں معلول کے لئے مفیدِ وجود ہوگی۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ شئی کا موجود ہونا اُس کے معلول ہونے یعنی اس میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں۔

فصلِ ہفتم : جوہر اور عرض کے بیان میں۔

ہر موجود دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وہ ایسی شئی کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو اُس میں سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے یا مختص نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اس اختصاص کو حلول، سرایت کرنے والی شئی کو حالّ اور جس میں وہ سرایت کئے ہوتے ہے اُس کو محل کہا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے ورنہ حلول ممتنع ہوگا۔ حال تو بہر صورت محل کا محتاج ہوتا ہے البتہ محل دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بھی حال کا محتاج ہوگا یا فقط حال محل کا محتاج ہوگا بصورتِ اوّل محل کو ہیولیٰ اور حال کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔ اور بصورتِ ثانی محل کو موضوع اور حالّ کو عرض کہا جاتا ہے۔

فائدہ : چونکہ محل مُقسم اور موضوع و ہیولیٰ اس کی قسمیں ہیں اور مقسم و قسم میں

عموم وخصوص مطلق ہوتا ہے۔ لہٰذا محل وموضوع میں اور اسی طرح محل وہیولیٰ میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی یعنی ہر موضوع اور ہر ہیولیٰ تو محل ہوں گے لیکن ہر محل کا موضوع ہونا یا ہر محل کا ہیولیٰ ہونا ضروری نہیں۔

تعریفِ جوہر : وہ ماہیت کہ اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو۔

جوہر کی اس تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ جوہر کا اطلاق اس ماہیت پر ہوتا ہے جس کا وجود اس پر زائد ہوتا ہے لہٰذا واجب الوجود اس سے خارج ہوگیا۔ کیونکہ اس کی ماہیت اس کے وجود کا غیر نہیں ہے۔

تعریفِ عرض : وہ ماہیت جو موضوع میں موجود ہو۔

اقسامِ جوہر : جوہر کی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) ہیولیٰ (۲) صورۃ (۳) جسم (۴) نفس (۵) عقل

وجہ حصر : جوہر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ محل ہوگا یا حال ہوگا۔ یا نہ محل ہوگا نہ حال۔ بصورتِ اول ہیولیٰ، بصورت ثانی صورۃ۔ اور بصورتِ ثالث پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ حال ومحل سے مرکب ہوگا یا نہیں بصورتِ اول جسم اور بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ اجسام سے تعلقِ تدبیر وتصرف کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول نفس اور بصورتِ ثانی عقل۔

فائدہ : جوہر ان اقسامِ خمسہ کے لئے جنس نہیں۔ کیونکہ جس کے لئے جنس ہو اس کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ تو اس طرح ان اقسامِ خمسہ کا جنس وفصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ نفس بسیط ہے۔ اس لئے کہ وہ ماہیتِ بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ اگر نفس مرکب ہو تو اس سے ماہیتِ بسیطہ کا منقسم ہونا لازم آئے گا جو کہ خلافِ مفروض ہے۔

اقسامِ عرض : عرض کی نو قسمیں ہیں :

(۱) کم (۲) کیف (۳) اَین (۴) متیٰ (۵) اضافت (۶) ملک

(۷) وضع (۸) فعل (۹) انفعال

کَمّ: وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے مساوات و عدمِ مساوات کو قبول کرتا ہے۔

کَمّ کی دو ۲ قسمیں ہیں:

(۱) کَمّ منفصل۔ یعنی وہ کَمّ جس کے اجزاء میں کوئی حدِ مشترک نہ ہو۔ جیسے عدد۔

(۲) کَمّ متصل۔ یعنی وہ کَمّ جس کے اجزاء میں کوئی حدِ مشترک ہو۔

فائدہ: حدِ مشترک اس حد کو کہتے ہیں جس شئی میں اُسے فرض کیا گیا ہو اُس شئی کے دونوں جزء وں کے لئے وہ حد مبداء یا منتہیٰ ہو، جیسے خط پر نقطہ۔

کَمّ متصل کی پھر دو ۲ قسمیں ہیں،

(۱) قارالذات۔ یعنی وہ کَمّ متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں اور وہ مقدار ہے۔ جیسے خط، سطح اور جسمِ تعلیمی۔

(۲) غیر قارالذات۔ یعنی وہ کَمّ متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں۔ جیسے زمانہ۔

فائدہ: کَمّ کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے کہ کَمّ وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

کیف: وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی کسی شئی کی طرف نسبت کو۔ یعنی اس کا تعقل کسی دوسری شئے پر موقوف نہیں ہوتا

کیفیات کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کیفیاتِ محسوسہ۔ ان کی پھر دو ۲ قسمیں ہیں: راسخہ اور غیر راسخہ۔ اول کی مثال جیسے شہد کی مٹھاس اور سمندر کے پانی کی نمکینی۔ اور دوم کی مثال جیسے شرمندہ کی سُرخی اور خوفزدہ کی زردی۔

(۲) کیفیاتِ نفسانیہ: ان کی بھی دو ۲ قسمیں ہیں۔ نفس میں راسخ ہونے

سے قبل انھیں حالات کہا جاتا ہے۔ جیسے ابتداءِ خلقت میں کتابت۔ اور نفس میں راسخ ہو جانے کے بعد انھیں ملکات کہا جاتا ہے۔ جیسے پختگی کے بعد کتابت و علم وغیرہ۔

(۳) **کیفیاتِ استعدادیہ**: ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ دفع جیسے سختی، اور انفعال جیسے نرمی۔

(۴) **کیفیاتِ مختصہ بالکمیات**: یعنی وہ کیفیات جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں۔ جیسے مقدار کا مثلث و مربع ہونا اور عدد کا زوج و فرد ہونا۔

اَیْن: کسی شئ کی وہ حالت جو اُس کو کسی مکان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

مَتیٰ: کسی شئ کی وہ حالت جو اس کو کسی زمان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

اضافت: وہ ایک حالتِ نسبیہ متکررہ ہے یعنی دو ایسی چیزوں میں پائی جانے والی نسبت جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری پر موقوف ہو، جیسے ابوۃ و بنوۃ۔

مِلک: کسی شئ کی وہ حالت جو اُس کو اُس شئ کے سبب سے عارض ہو جس نے اُسے گھیرا ہوا ہے اِس طور پر کہ محاط کے منتقل ہونے سے محیط بھی منتقل ہو جائے۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قمیص پہننے یا عمامہ پہننے سے عارض ہوتی ہے۔

وضع: وہ ہیئت وحالت جو کسی شئ کو اس کے اجزاء کی ایک دوسرے کی طرف نسبت ہونے یا امورِ خارجیہ کی طرف نسبت ہونے سے عارض ہو۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قیام و قعود سے عارض ہوتی ہے۔

فعل: کسی شئ کی وہ حالت جو اُس کو غیر میں اثر کرنے کے سبب سے عارض ہوتی ہے۔ جیسے کاٹنے والے کی حالت جب تک وہ کاٹتا رہے۔

انفعال: کسی شئ کی وہ حالت جو اس کو غیر کا اثر قبول کرنے کے سبب سے حاصل ہوتی ہے جیسے گرم ہونے والی شئ کی حالت جب تک وہ گرم ہوتی رہے۔

فائدہ: جوہر اور عرض کی نو قسموں کے مجموعے کو "مقولاتِ عشرہ" کہا جاتا ہے۔

فنِ ثانی

صانع اور اس کی صفات کے علم کے بارے میں۔

اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصلِ اوّل: واجب لذاتہ کے اثبات میں۔

واجب لذاتہ اُس شئ کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابلِ عدم نہ ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عالمِ وجود میں کوئی موجود واجب لذاتہ نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دریں صورت تمام موجودات ایسا مجموعہ ہوں گے جو ایسے آحاد سے مرکب ہوگا جن میں سے ہر ایک ممکن لذاتہ ہوگا۔ جب آحاد ممکن لذاتہ ہوئے تو مجموعہ بھی ممکن لذاتہ ہوگا۔ اور ممکن لذاتہ کسی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے لہذا یہ مجموعہ بھی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوگا جو کہ بدیہی بات ہے! اور وہ موجود (علتِ خارجیہ) جو تمام ممکنات سے خارج ہوگا وُہ واجب لذاتہ ہوگا۔ تو اس طرح واجب لذاتہ کا وجود اُس کے عدم کی تقدیر پر لازم آیا جو کہ محال ہے۔ جب عدم محال ہے تو اس کا وجود واجب ہوا۔

فصلِ دوم: اس بارے میں کہ واجب الوجود کا وجود اس کی حقیقت کا عین ہوتا ہے

اس لئے کہ اگر واجب کا وجود اس کی حقیقت پر زائد ہو تو اُس کو عارض ہوگا۔ جب عارض ہوگا تو وجود اس حیثیت سے کہ وجود ہے غیر کا محتاج ہوگا۔ جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوتا ہے اور ہر ممکن لذاتہ کے لئے کسی مؤثر کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس وجود کے لئے بھی مؤثر ضروری ہوگا۔ اب وُہ مؤثر اگر خود وہی حقیقتِ واجبہ ہے تو حقیقت کا اپنے وجود پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ کسی شئ کی علتِ موجدہ وجود میں معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ تو اس طرح شئ کا اپنے آپ پر

مقدم ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے اور اگر موثر اس حقیقت کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ واجب لذاتہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور یہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ کا وجود اس کی حقیقت کا عین ہوتا ہے اس پر زائد نہیں ہوتا۔

فصلِ سوم: اس امر کے بارے میں کہ وجوبِ وجود اور تعینِ وجود، ذاتِ واجب کا عین ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب الوجود کے وجود کا وجوب ذاتِ واجب الوجود پر زائد ہو تو ذات کو عارض ہو گا۔ اور عارض، محتاجِ معروض ہوتا ہے اور محتاج، معلول ہوتا ہے لہذا وجوبِ وجود بھی معلول ہو گا ذاتِ واجب کا اور ذاتِ واجب اس کے لئے علت ہو گی۔ اور علتِ موجدہ کا اپنے معلول پر مقدم ہونا واجب ہے۔ ورنہ معلول کے لئے موجد نہ ہو گی۔ چنانچہ علت، واجب الوجود ہوئی اور بدیہی بات ہے کہ علت کا یہ وجوب، وجوبِ ذاتی ہے۔ تو اس طرح وجوبِ وجود کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اسی طرح اگر تعینِ وجود کو ذاتِ واجب الوجود پر زائد مانیں تو یہ تعینِ وجود معلول ہو گا ذاتِ واجب کا ——————————

—————— اور ذاتِ واجب اس کے لئے علت ہو گی علتِ موجدہ جب تک خود متعین نہ ہو وہ موجود نہ ہو گی اور وہ معلول کے لئے موجد نہیں بن سکے گی۔ لہذا ذاتِ واجب الوجود اپنے تعین سے قبل ہی متعین ہو گی تو اس طرح بھی تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

فصلِ چہارم: واجب الوجود کی توحید کے بیان میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر دو موجودوں کو واجب الوجود مانا جائے تو وجوبِ وجود میں یہ دونوں مشترک ہوں گے۔ اور دو چیزوں میں اختلاف کسی ما بہ الامتیاز کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ دونوں ایک ہی متصور ہوں گی۔ اب سوال یہ ہے کہ جن دو

موجودوں کو ہم نے واجب الوجود مانا ان میں ما بہ الامتیاز ان دونوں کے لئے تمامِ حقیقت ہے یا نہیں۔ تمامِ حقیقت نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اگر ما بہ الامتیاز ان دونوں کا تمامِ حقیقت ہو پھر ما بہ الاشتراک ان کی حقیقت سے خارج ہوگا، اور ان میں ما بہ الاشتراک تو وجوبِ وجود ہے۔ لہٰذا لازم آئے گا کہ وجوبِ وجود ان کی حقیقت سے خارج ہو حالانکہ یہ بات پہلے ثابت ہوچکی ہے کہ وجوبِ وجود ذاتِ واجب الوجود کی نفسِ حقیقت ہے۔

اسی طرح اگر ما بہ الامتیاز ان دونوں کی تمامِ حقیقت نہ ہو تو یہ بھی محال ہے کیونکہ دریں صورت ان دونوں کا ما بہ الامتیاز اور ما بہ الاشتراک سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور ہر مرکب غیر کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاجِ غیر، ممکن لذاتہٖ ہوتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہٖ کا ممکن لذاتہٖ ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

فصلِ پنجم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہٖ اپنی تمام جہات وصفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ یعنی اس کے لئے کوئی حالتِ منتظرہ وغیرِ حاصلہ نہیں ہوتی۔

اس پہ دلیل یہ ہے کہ واجب کی ذات اپنی تمام صفات کے حصول کے لئے کافی یعنی علتِ تامّہ ہوتی ہے اور جس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہو وہ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا واجب لذاتہٖ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوگا۔ واجب لذاتہٖ کے اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ اس کی کسی صفت کا حصول غیر سے ہو۔ اس صورت میں اس غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے اور اُس غیر کا عدم اِس صفت کے عدم کے لئے علت ہوگا۔ اگر ایسا ہو تو جب ذاتِ واجب کو من حیث ھی ھی کے

درجہ میں قطع نظر شرطِ غیر کے اعتبار کریں تو وہ واجب ہی نہ رہے گا۔ اس لئے کہ
اس تقدیر پر یعنی واجب کی کسی صفت کے لئے غیر کو علت ماننے کی صورت میں
واجب لذاتہٖ کا وجوب اُس صفت کے وجود کے ساتھ ہوگا یا اس صفت کے
عدم کے ساتھ۔ بصورتِ اوّل غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے علت
نہ رہا۔ کیونکہ اس صفت کا وجود تو واجب سے وجودِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل
ہُوا۔ اور بصورتِ ثانی عدمِ غیر اس صفت کے عدم کے لئے علت نہ رہا۔ کیونکہ
صفت کا عدم تو واجب سے عدمِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل ہوا اور یہ باطل
یعنی خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ ہم نے تو غیر کو اس صفت کے لئے علت مانا تھا۔
جب ذاتِ واجب کو بلا شرطِ غیر من حیث ھی ھی اعتبار کرنے کی دونوں شقوں
میں بطلان و خلافِ مفروض لازم آتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہٖ واجب لذاتہٖ
نہ رہا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال ذاتِ واجب کو اپنی صفات میں کافی نہ ماننے
کی وجہ سے لازم آیا اور جس سے محال لازم آئے وہ خود بھی محال و باطل
ہوتا ہے لہذا ذاتِ واجب کو اپنی تمام صفات میں کافی نہ ماننا باطل۔ تو ثابت
ہوگیا کہ واجب اپنی تمام صفات میں کافی ہوتا ہے اور جس کی یہ شان ہو وہ تمام
جہات و صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

فصلِ ششم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہٖ وجود میں ممکنات کے ساتھ
مُشارک نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب لذاتہٖ، ممکنات کے ساتھ وجود
میں مُشارک ہو تو وجودِ مطلق من حیث ھو ھو یعنی اس حیثیت سے کہ وہ وجودِ مطلق
ہے تین حال سے خالی نہ ہوگا، کہ اس کو تجرد یعنی عدمِ عروض لازم ہوگا یا لاتجرد
یعنی عروض لازم ہوگا۔ یا دونوں لازم نہیں ہوں گے۔ اگر تجرد لازم ہو تو لازم آئے گا
کہ تمام ممکنات کا وجود مجرد ہو اور ماہیات کو عارض نہ ہو اور یہ محال ہے۔ اس لئے

کہ ہم ساتھ ضلعوں والی شئ کا ادراک کرتے ہیں باوجودیکہ ہمیں اس کے وجود میں شک ہوتا ہے تو اگر اس کا وجود اس کی ماہیت کو عارض نہ ہو بلکہ عینِ حقیقت ہو تو ایک ہی شئ کا ایک ہی حالت میں معلوم اور اُسی حالت میں مشکوک ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اگر وجودِ مطلق کو لا تجرد لازم ہو تو لازم آئے گا کہ وجودِ باری تعالےٰ مجرد نہ ہو بلکہ عارض ہو اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وجودِ واجب الوجود اس کو عارض نہیں بلکہ عینِ حقیقت ہوتا ہے۔ اگر وجودِ مطلق کو تجرد و لا تجرد دونوں لازم نہ ہوں تو پھر یہ دونوں وجودِ مطلق کے لئے ممکن ہوں گے۔ اور ہر ممکن کسی علت کا معلول ہوتا ہے۔ اور ہر معلول محتاجِ علت ہوتا ہے۔ لہٰذا لازم آئیگا کہ واجب الوجود اپنے تجرد میں غیر کا محتاج ہو۔ تو اس طرح اُس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ رہے گی۔ اور یہ باطل ہے۔

فصلِ ہفتم : اس بارے میں کہ واجب لذاتہٖ اپنی ذات کا عالم و عاقل ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہٖ مجرد عن المادہ قائم بنفسہٖ ہے۔ اور ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہٖ اپنی ذات کا مُدرک ہے۔ اس پر دلیل کہ ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہٖ اپنی ذات کا مدرک ہے یہ ہے کہ مجرد عن المادہ قائم بنفسہٖ کی ذات اس کے نزدیک حاضر ہوتی ہے۔ اور ہر وُہ شئ جس کی یہ شان ہو وہ اپنی ذات کی مدرک ہوتی ہے کیونکہ اس کے علم یعنی تعقل کا معنیٰ یہ ہے کہ وُہ مادہ اور لواحقِ مادہ سے مجرد ہو کر مدرک کے نزدیک حاضر ہو تو ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہٖ یعنی باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے۔

ہدایت : یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے۔ وُہ یہ کہ علم و تعقل تو عالم و معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے اور عالم و معلوم میں تغایر ہوتا ہے۔ جبکہ کسی شئ اور اس کی ذات کے درمیان تغایر نہیں ہوتا۔ جب تغایر نہیں ہوتا تو

کسی شئے کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہو گا۔ اس شبہ کا ازالہ مصنف نے یُوں کیا کہ شئے کو اُس کی ذات کا علم و تعقل، عاقل و معقول کے درمیان تغائرِ ذاتی کا مقتضی نہیں بلکہ تغائرِ اعتباری کافی ہے۔ اور اس سے شئے کے لئے اُس کے ذات کے علم کی نفی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ علم و تعقل کا معنیٰ تو شئے کی حقیقت کا مادہ ولواحقِ مادہ سے مجرد ہو کر مدرک کے نزدیک حاضر ہونا ہے۔ اور یہ اعم ہے شئے متغائرہ کی حقیقت کے حاضر ہونے سے۔ اور اخص کی نفی سے اعم کی نفی لازم نہیں آتی اور اس لئے بھی کہ ہر انسان کو اپنی ذات کا بذاتہٖ علم ہوتا ہے اگر عالم و معلوم میں تغائرِ ذاتی ضروری ہو تو لازم آئے گا کہ ہر انسان کی دو ذاتیں ہوں۔ ایک عاقل اور ایک معقول اور یہ باطل ہے۔

فصل ہشتم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہٖ تمام کلیات کا عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہٖ، مادہ ولواحق مادہ سے مجرد ہے اور ہر وہ شئے جو مادہ ولواحقِ مادہ سے مجرد ہو اس کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے لہذا واجب لذاتہٖ کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے۔

صُغریٰ یعنی واجب کے مجرد ہونے کا بیان پچھلی فصل میں گزر چکا ہے اور کُبریٰ یعنی مجرد کے عالمِ کلیات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر مجرد کا معقول ہونا امکانِ علم کے ساتھ ممکن ہے یہ امر یعنی معقولیتِ مجرد اس قدر بدیہی ہے کہ اس میں کوئی خفا نہیں۔ اور ہر وُہ شئے جس کا تنہا معقول ہونا ممکن ہو اس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا بھی ممکن ہے۔ لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہُوا اور ہر وُہ شئے جس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہو اُس کے ساتھ تمام معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے کیونکہ تعقل و ادراک، معقول کی صورت کے مادہ ولواحقِ مادہ سے مجرد ہو کر ذہن و عقل میں حاصل ہونے کا

عام ہے۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہُوا۔ اور ہر وُہ شئی جس کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہو اُس کے ساتھ ان معقولات کا اس کی ذات کے اعتبار سے مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے عام ازیں کہ یہ مقارنت ذہن میں ہو یا خارج میں۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا خارج میں مقارن ہونا بھی ممکن ہوا اور خارج میں مقارن ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وُہ مجرد ان معقولات کا تعقل کرے یعنی ان کا عالم و عاقل ہو لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کا عالم ہونا ممکن ہُوا اور ہر وُہ شئی جو واجب الوجود کے لئے ممکن ہو وُہ واجب الحصول ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود کے لئے کوئی حالتِ منتظرہ ہو حالانکہ پچھلی فصل میں اس کے برخلاف ثابت کیا جا چکا ہے۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ واجب لذاتہٖ کے لئے عالمِ کلیات ہونا واجب ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اعتراض : اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا عالم ہو تو وہ اُس شئی کی صورت کے لئے فاعل بھی ہوگا اور قابل بھی۔ اور اس کا فاعل و قابل ہونا محال ہے کیونکہ قابلِ شئی وہ ہوتا ہے جو اُس شئی کے لئے مستعد ہو اور فاعلِ شئی وہ ہوتا ہے جو اُس شئی کو کرے۔ اوّل ثانی کا غیر ہے تو باری تعالیٰ کو فاعلؔ و قابل ماننے کی صورت میں اُس کا مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب : یہ ممکن ہے کہ شئی واحد کسی تصوری شئی کے لئے مستعد بھی ہو اور اُس شئی کا افادہ کرنے والی بھی ہو کیونکہ مستعد ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ شئی کا تصور اُس کی ذات کے لئے ممتنع نہ ہو، اور مفید و فاعل ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وُہ یعنی فاعل اُس شئی پر مقدم بالعلیّت ہو اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

نوٹ : چونکہ مصنّف کے نزدیک علم صرف اِرتسامِ صوری سے حاصل

ہوتا ہے اس لئے اس نے کہا کہ جس شخص نے یہ اعتقاد کیا کہ باری تعالیٰ کا علم بالاشیاء اُس کی ذات کا عین ہے تو اُس نے درحقیقت ذاتِ باری تعالیٰ سے علم کی نفی کی ہے۔

فصلِ نہم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہٖ جزئیاتِ متغیرہ یعنی حوادثِ زمانیہ کا بطریقِ کُلی عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہٖ جزئیاتِ متغیرہ کے اسباب وعلل کو مکمل طور پر جانتا ہے۔ اور ہر وہ شئی جو جزئیات متغیرہ کے اسباب وعلل کو مکمل طور پر جانے اُس کے لئے عالمِ جزئیاتِ متغیرہ ہونا واجب۔ ورنہ لازم آئے گا کہ وُہ عالمِ اسباب و علل بھی نہ ہو کیونکہ علمِ علل مستلزم ہے علمِ معلولات کو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہٖ جُزئیاتِ متغیرہ کا عالم ہے۔ لیکن وُہ جزئیاتِ متغیرہ کا ادراک ان کے تغیر کے ساتھ نہیں کرتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ ان جُزئیاتِ متغیرہ کا ادراک کبھی اس طور پر کرے کہ وُہ موجود ہیں معدوم نہیں اور کبھی اس طور پر کہ وہ معدوم ہیں موجود نہیں اور ان دونوں یعنی معدوم وموجود کے لئے علیحدہ علیحدہ عقلی صورتیں ہیں جو ایک دُوسرے کے ساتھ باقی نہیں رہتی بلکہ یکے بعد دیگرے حاصل ہوتی ہیں۔ تو اس طرح واجب لذاتہٖ کا متغیر ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے بلکہ واجب لذاتہٖ ان جزئیاتِ متغیرہ کا ادراک بطریقِ کُلی کرتا ہے۔

تمثیل: مصنف علمِ جُزری بطریقِ کُلی کی تمثیل وتوضیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ ایک کسوفِ جُزری یعنی معین گرہن کا علم رکھتے ہیں بایں طور کہ اس کے بارے میں آپ کہتے ہیں کہ وُہ ایک ایسا گرہن ہے جو فلاں ستارے کے فلاں مکان سے درانحالیکہ وُہ قطبِ شمالی میں واقع ہو فلاں صفت کے ساتھ حرکت کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح دیگر عوارضِ کُلیہ کے بارے میں آپ کہتے ہیں مثلاً فلاں ساعت، فلاں مہینے اور فلاں سال وغیرہ میں یہ گرہن ہوتا ہے۔

اب یہ ہے تو جزئی کا علم لیکن بطریقِ کلی ہے نہ کہ بطریقِ جزئی۔ کیونکہ جو علم آپ کو حاصل ہوا اُس کا نفسِ تصور شرکتِ کثیرین سے مانع نہیں ہے اور یہ علمِ کلی اُس مخصوص گرہن کے اس وقت میں وجود کے علم کے لئے ناکافی ہے تاوقتیکہ اُس کے ساتھ مشاہدہ احساسیہ منضم نہ ہو۔ جب علمِ باری تعالیٰ میں وہی حاصل ہے جس کا ہم نے ذکر کیا تو ثابت ہوگیا کہ وہ جزئیاتِ متغیرہ کو بطریقِ کلی ہی جانتا ہے۔

فصلِ دہم: اس فصل میں دو چیزوں کا بیان ہے:

(۱) واجب لذاتہٖ مریدِ اشیاء ہے یعنی اشیاء اُس کی ذات سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں۔

(۲) واجب لذاتہٖ جواد ہے یعنی وہ بغیر کسی غرض کے اشیائے مناسبہ کا ارادہ فرماتا ہے۔

اس کے مریدِ اشیاء ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے جمیع معلومات کا عالم ہے اور جمیع معلومات اس سے صادر ہوتے ہیں اس حال میں کہ وہ معلومات، خیر اور ماہیتِ واجب کے غیر منافی ہیں۔ کیونکہ واجب لذاتہٖ فیضانِ خیر کا منبع ہے لہٰذا اُس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے نیز یہ معلومات واجب لذاتہٖ کی حقیقت کے لوازم ہیں اور لازم ماہیت ملزوم کے منافی نہیں ہوتا۔

خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو واجب لذاتہٖ کے نزدیک معلوم ہو درانحالیکہ وہ خیر اور ماہیتِ واجب کے غیر منافی ہو وہ واجب کی ذات اور اُس کے اُس کمال سے فائز و صادر ہوتی ہے جو کمال اُس شئی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ اور ہر وہ شئی جس کی یہ شان ہو وہ مرضی ہوتی ہے اور کسی شئی کے مرضی ہونے کا نام ہی ارادہ ہے۔ جب اشیاء کا واجب لذاتہٖ کے لئے مرضی ہونا ثابت ہوگیا تو واجب لذاتہٖ کا ان کے لئے ارادہ فرمانے والا ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

واجب لذاتہ کے جوّاد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی شئی کو ایسے کمال کے حاصل کرنے کے قصد و شوق سے کرتا ہے جو ابھی اُسے حاصل نہ ہوا ہو یا اس لئے کرتا ہے کہ یہ شئی عالمِ وجود میں نظامِ خیر ہے پس وہ بلا غرض و شوق کمال اشیاءِ مناسبہ کو وجود بخشتا ہے۔ بصورتِ اول لازم آتا ہے کہ واجب لذاتہ کے لئے کوئی کمال منتظر ہو جو کہ باطل ہے۔ جب صورتِ اول باطل ہوگئی تو صورتِ ثانی متعین ہوگئی، یعنی واجب لذاتہ اشیاءِ مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرماتا ہے اور جو اشیاءِ مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرمائے وہ جوّاد ہوتا ہے لہٰذا واجب لذاتہ جوّاد ہے۔

فنِ ثالث

ملائکہ یعنی عقولِ مجردہ عن المادہ کے بیان میں جو کہ چار فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصلِ اوّل: عقل کے اثبات میں۔

(عقل اُس جوہرِ مجرد عن المادہ کو کہتے ہیں جس کا تعلق جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف والا نہ ہو)

دلیل: مبداءِ اوّل یعنی واجب لذاتہ سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہوگا کیونکہ مبداءِ اول بسیط ہے اور بسیط سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا مبداءِ اوّل سے جو بلا واسطہ صادر ہوا وہ معلولِ واحد ہی ہوگا۔ اب اس معلولِ واحد میں دو احتمال ہیں کہ وہ عَرَض ہوگا یا جوہر۔ عرض ہونا باطل ہے کیونکہ عرض کا وجود جوہر یعنی محل سے قبل محال ہے جبکہ معلولِ اوّل اور صادرِ اول اپنی ذات کے ماسوا سب پر مقدم ہے۔ اگر وہ معلولِ واحد جوہر ہو تو پھر پانچ حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ہیولیٰ ہوگا یا صورت ہوگا یا جسم ہوگا یا نفس ہوگا یا عقل ہوگا۔ ہیولیٰ ہونا باطل ہے کیونکہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا تو وہ صورت پر مقدم نہ ہو سکے گا جبکہ معلول اول اپنی ذات کے

علاوہ سب پر مقدم ہوتا ہے۔ صورت ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وہ ہیولیٰ پر مقدم بالعلیت نہیں ہوتی جبکہ معلولِ اوّل جمیع ماسوا پر مقدم بالعلیت ہوتا ہے۔ جسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وُہ ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہوتا ہے اور ہیولیٰ وصورت کا بطلان گزر چکا ہے۔ نفس ہونا بھی باطل ہے کیونکہ معلولِ اوّل اپنے ماسوا کے لئے فاعل ہوتا ہے تو اگر معلولِ اول کو نفس مانا جائے تو وجودِ جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا لازم آئیگا اور وجودِ جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا محال ہے کیونکہ نفس جسم کے واسطہ سے فاعل ہوتا ہے

جب عَرَض اور جواہرِ خمسہ میں سے چار کا معلولِ واحد یعنی صادرِ اوّل ہونا باطل ہوگیا تو ثابت ہوگیا کہ مبداءِ اول سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلولِ واحد عقل ہے اور یہی مطلوب و مُدّعیٰ ہے۔

فصلِ دوم : کثرۃِ عقول کے اثبات میں۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ افلاک کے لئے کسی مبداء اور مؤثرِ بلا واسطہ کا ہونا ضروری ہے اب وُہ مؤثر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وُہ عقلِ واحد ہوگا یا فلکِ واحد ہوگا یا عقول کثیرہ ہوں گی۔ عقلِ واحد کا افلاک کے لئے مؤثر ہونا باطل ہے کیونکہ افلاک متعدد یعنی نَو (۹) ہیں اور واحد سے صرف معلولِ واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، لہٰذا عقلِ واحد سے جمیع افلاک کا صدور محال ہُوا۔ اسی طرح فلکِ واحد کا مؤثر ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر فلکِ واحد کو مؤثر مانیں تو پھر دو صورتیں ہیں:

(۱) حاوی مؤثر وعلّت ہو وجودِ محوی کے لئے۔

(۲) محوی مؤثر وعلّت ہو وجودِ حاوی کے لئے۔

دوسری صورت باطل ہے کیونکہ محوی ادنیٰ واصغر ہوتا ہے اور حاوی اشرف و اعظم ہوتا ہے۔ ادنیٰ واصغر کا اشرف واعظم کے لئے علّت ہونا باطل ہے۔ پہلی صورت یعنی حاوی کا وجودِ محوی کے لئے علّت ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر حاوی

وجودِ محوی کے لئے علت ہو تو وجودِ محوی کا وجوب وجودِ حاوی کے وجوب سے متاخر ہوگا، کیونکہ وجودِ معلول کا وجوب وجودِ علّت کے وجوب سے مؤخر ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممتنع لذاتہٖ نہ ہو بلکہ ممکن ہو، کیونکہ اگر حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن نہ ہو تو پھر اس کا وجود حاوی کے وجود کے ساتھ لازم ہوگا جبکہ ہم نے اسے مؤخر فرض کیا تھا، تو یہ خلافِ مفروض ہُوا۔ تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن ہے تو اس سے خلاء کا ممکن ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ تفصیلِ مذکورہ بالا سے معلوم ہوگیا کہ افلاک میں مؤثر نہ تو عقلِ واحد ہے اور نہ ہی فلکِ واحد۔ تو تیسرا احتمال یعنی یہ کہ افلاک میں مؤثر عقولِ کثیرہ ہیں، ثابت ہوگیا اور یہی مطلوب ہے۔

ہدایت ۱ : یہاں سے مصنّف ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ حاوی یعنی فلکِ اعظم اور سببِ محوی یعنی عقلِ ثانی چونکہ دونوں ہی عقلِ اوّل کے معلول ہیں لہٰذا دونوں ساتھ ساتھ ہُوئے۔ جبکہ عقلِ ثانی کا محوی کی علت ہونے کی وجہ سے محوی پر متقدم ہونا ضروری ہے۔ اور جو متقدم کے ساتھ ہو وہ بھی متقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا حاوی محوی پر متقدم ہوگا۔ مصنّف نے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ عقلِ ثانی محوی پر متقدم بالعلیت ہے (نہ کہ متقدم بالزمان) اور جو متقدم بالعلیت کے ساتھ ہو اُس کا متقدم ہونا ضروری نہیں۔

ہدایت ۲ : یہاں سے بھی ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے۔ وہم یہ ہے کہ حاوی و محوی دونوں ممکن لذاتہٖ ہیں اور ممکن کا عدم ممکن ہوتا ہے تو دونوں کے امکانِ عدم سے خلاء کا ممکن ہونا لازم آیا۔ مصنّف نے اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ محض دونوں کے ممکن ہونے سے خلاء لازم نہیں آتا بلکہ خلاء تو وجودِ حاوی اور عدمِ محوی کے اجتماع سے لازم آتا ہے جو کہ ممکن نہیں۔

فصلِ سوم : اس بارے میں کہ عقول ازلی وابدی ہیں۔

عقول کے ازلی ہونے کی کئی وجہیں ہیں جن میں سے ایک کو مصنّف نے ذکر فرمایا جس کی تقریر یوں ہے کہ واجب الوجود ان تمام امور کا جامع ہے جو اُس کے معلول یعنی عقلِ اوّل میں مؤثر ہونے کے لئے ضروری ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود کے لئے کوئی حالتِ منتظرہ ہو اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح عقول بھی ان تمام امور کی جامع ہیں جو ان میں سے بعض کے بعض میں مؤثر ہونے کے لئے ضروری ہیں کیونکہ ہر وُہ امر جس کا حصول عقلوں کے لئے ممکن ہے وہ عقلوں کے لئے بالفعل حاصل ہے ورنہ وہ حادث ہوگا اور ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ہر مسبوق بالمادہ مادی ہوتا ہے لہٰذا وُہ امر مادی ہوگا اور عقول چونکہ اس امرِ حادثِ مادی سے مقترن ہیں لہٰذا عقول کا بھی مادی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ اس بیان سے عقول کا ازلی ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ علّتِ تامہ کے وجود کی صورت میں معلول کا وجود ضروری ہوتا ہے تو علّتِ تامہ کا وجود ازلی ہے تو لامحالہ معلول یعنی عقول بھی ازلی ہوں گی۔

عقول کے ابدی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان عقول میں سے کوئی معدوم ہو جائے تو یقیناً ان امور میں سے کوئی امر معدوم ہوگا جو اس کے وجود میں معتبر ہیں چونکہ معلول کا معدوم ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ علّتِ تامہ میں سے کچھ معدوم ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اور عقول میں سے کچھ قابلِ تغیّر و حوادث ہو اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا ثابت ہُوا کہ عقول ابدی ہیں۔

فصلِ چہارم : باری تعالیٰ اور عالمِ جسمانی کے درمیان عقول کے توسط کی کیفیت کے بارے میں۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ واجب الوجود واحد ہے اس کا معلولِ اوّل

عقلِ محض ہے اور افلاک عقول کے معلولات ہیں لیکن افلاک میں تو کثرت ہے لہذا ضروری ہے کہ ان کے مبادی و علل یعنی عقول میں بھی کثرت ہو کیونکہ واحد سے تو صرف واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ عقلِ اوّل جس سے فلکِ اعظم صادر ہوتا ہے، میں بھی کثرت کا ہونا واجب ہے تاکہ اُس سے کثرت کا صدور ممکن ہو لیکن عقلِ اوّل میں یہ کثرت اس کے واجب الوجود سے صادر ہونے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ اس صورت میں واحد سے کثرت کا صدور لازم آئے گا جو کہ محال ہے بلکہ عقلِ اوّل میں یہ کثرت اس اعتبار سے ہے کہ اُس کے لئے ایک ایسی ماہیت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود اور اپنی علت کے اعتبار سے واجب الوجود ہے۔ تو اس طرح عقلِ اوّل کو دو اعتبار یعنی وجوبِ وجود بالغیر اور امکانِ وجود لذاتہٖ لازم ہوئے۔ ان میں سے ایک اعتبار کے ساتھ وہ عقلِ ثانی کا مبدا، و علت ہے اور دوسرے اعتبار کے ساتھ فلکِ اعظم کا مبدا، و علت ہے۔ معلوم ہو گیا کہ عقلِ اوّل دو مختلف جہتوں سے عقلِ ثانی اور فلکِ اعظم دونوں کے لئے علت ہے اور یہ دونوں اس کے لئے معلول ہیں۔ چونکہ معلولِ اشرف اس جہت کے تابع ہوتا ہے جو جہت علت میں اشرف ہو، لہذا عقلِ اوّل وجوبِ وجود بالغیر کی جہت سے عقلِ ثانی اور امکانِ وجود لذاتہٖ کی جہت سے فلکِ اعظم کا مبدا، ہو گی کیونکہ عقلِ ثانی، فلکِ اعظم سے اور وجوبِ وجود، امکانِ وجود سے اشرف ہے۔ اسی طرح ہر عقل میں عقلِ اوّل کی طرح دو اعتبار ہوں گے جن میں سے ایک کے ساتھ ایک عقل اور دوسرے کے ساتھ ایک فلک صادر ہو گا یعنی جس طرح عقلِ اوّل سے عقلِ ثانی اور فلکِ اوّل صادر ہوئے اُسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث و فلکِ ثانی، عقلِ ثالث سے عقلِ رابع و فلکِ ثالث، عقلِ رابع سے عقلِ خامس و

فلکِ رابع، عقلِ خامس سے عقلِ سادس و فلکِ خامس، عقلِ سادس سے عقلِ سابع و فلکِ سادس، عقلِ سابع سے عقلِ ثامن و فلکِ سابع، عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع و فلکِ ثامن اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر و فلکِ تاسع یعنی فلکِ قمر صادر ہوں گے۔

عقلِ عاشر ہی مبداءِ فیاض اور فلکِ قمر کے نیچے تمام اشیاء میں مُدبّر ہے اور یہی عقلِ فعّال ہے۔ تو اس سے ہیولیٰ عنصریہ اور وہ صورِ نوعیہ صادر ہوں گی جو ہیولیٰ عنصریہ کی استعداد کی شرط کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں۔ اور ہیولیٰ میں صورت کو قبول کرنے کی استعداد عقلِ مفارق یعنی عقلِ فعال کی جہت سے نہیں۔ اگر یہ استعداد عقلِ فعال کی جہت سے ہوتی تو اس میں تغیر نہ ہوتا کیونکہ عقلِ فعال ثابت یعنی غیر متغیر ہے۔ بلکہ ہیولیٰ میں یہ استعداد حرکاتِ سماویہ کے سبب سے ہے۔

اور ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہے کیونکہ حرکاتِ حادثہ بلکہ تمام حوادث یا تو دائمی و ازلی طور پر موجود ہوں گے یا کسی دوسرے حادث کے حدوث کے بعد۔ پہلی صورت کی طرف کوئی سبیل نہیں ورنہ حوادث کا دوام لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو دوسری صورت متعین ہوگئی۔ پھر یہ حوادث بطورِ اجتماع پائے جائیں گے یعنی پہلا دوسرے اور تیسرے کے ساتھ باقی رہے گا یا بطورِ تعاقب یعنی یکے بعد دیگرے پائے جائیں گے۔ پہلی صورت باطل ہے ورنہ امورِ غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ تو دوسری صورت یعنی حوادث کا بطورِ تعاقب پایا جانا متعین ہوئی۔ تو ثابت ہُوا کہ ہر حرکت سے پہلے ایک حرکت اور ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہے یہ سلسلہ کسی حد پر منتہی نہیں ہوتا۔

سوال: امورِ غیر متناہیہ مرتبہ کے وجود میں اجتماع کے محال ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: امورِ غیر متناہیہ سے ہم دو سلسلے لیں گے جن میں سے ایک سلسلہ ایک

مبداءِ معین سے شروع ہو کر مالا نہایۃ کی طرف اور دوسرا سلسلہ اس سے ایک درجہ پہلے سے شروع ہوگا۔ اب ہم دوسرے سلسلے کو پہلے پر اس طرح منطبق کریں گے کہ دوسرے کی جزءِ اوّل پہلے کی جزءِ اول کے اور جزءِ ثانی پہلے کی جزءِ ثانی کے مقابلے میں آئے۔ اسی طرح دوسرے کی جزءوں کو پہلے کی جزءوں کے مقابل کرتے چلے جائیں گے اب یا تو دونوں سلسلے غیر نہایت تک منطبق ہوں گے یا دوسرا سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس سے تعدادِ آحاد میں زائد کا ناقص کی مثل ہونا لازم آتا ہے۔ لا محالہ دوسرا سلسلہ منقطع ہوگا۔ جب منقطع ہوگا تو متناہی ہوگا لہذا دوسرے سلسلہ کا متناہی ہونا ثابت ہوگیا اور پہلا چونکہ دوسرے پر بقدرِ متناہی زائد ہے اور جو متناہی پر بقدرِ متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا پہلے سلسلہ کا بھی متناہی ہونا ثابت ہوگیا اور یہ خلافِ مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا۔ اس سے ثابت ہوا کہ امورِ غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے۔ اس دلیل کو برہانِ تطبیق کہتے ہیں۔

خاتمہ: نشاۃِ آخرہ کا بیان۔

فائدہ: نفس کا ایک وجود تو یہ ہے جو بدن کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتا ہے اور اس کے علاوہ نفس کا ایک وجود اور بھی ہے جو محتاجِ بدن نہیں بلکہ فسادِ بدن کے بعد بھی موجود رہتا ہے۔ نفس کے اسی وجود کو نشاۃِ آخرہ کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اس کے بارے میں خاتمہ کے اندر چھ ہدایات ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی ہدایت: بقاءِ نفس کے اثبات میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ نفسِ انسانی بدن کی خرابی و فساد کے بعد تین حال سے خالی نہیں ہوگا کہ فسادِ بدن کے ساتھ وہ بھی فاسد ہو جائے گا یا بطورِ تناسخ

کسی اور بدن سے متعلق ہو کر باقی رہے گا یا کسی بدن سے متعلق ہوئے بغیر باقی رہے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ نفس فساد کو قبول نہیں کرتا ورنہ لازم آئیگا کہ نفس میں ایک شئی ایسی ہو جو فساد کو قبول کرے اور ایک شئی ایسی ہو جو بالفعل فاسد ہو کیونکہ فاسد بالفعل اور قابلِ فساد میں مغائرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد بالفعل فساد کے ساتھ باقی نہیں رہتا جبکہ قابلِ فساد، فساد کے ساتھ باقی رہتا ہے کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ رہنا واجب ہے تو اس طرح نفس کا دو چیزوں سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ نفس کا بسیط ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ نفوس، ابدان کے حدوث کے ساتھ ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ لہذا تناسخ محال ہے اس لئے کہ نفس کی استعداد رکھنے والا بدن اپنے مبداء سے نفس کے فیضان کے لئے کافی ہے اور ہر بدن چونکہ اس بات کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ نفس متعلق ہو تو اگر اُس کے ساتھ بطورِ تناسخ ایک دوسرا نفس بھی متعلق ہو جائے تو نفسِ واحد کے ساتھ دو مدبر نفسوں کا متعلق ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عقلمند اپنی ذات میں ایک ہی نفس کا شعور رکھتا ہے۔ جب پہلی اور دوسری صورت باطل ہوگئی تو تیسری صورت متعین ہوگئی یعنی موت کے بعد نفس کسی بدن کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر باقی رہتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

دُوسری ہدایت: نفس کے لئے لذتِ عقلیہ کے اثبات میں۔

لذت کہتے ہیں ملائم کے ادراک کو اس حیثیت سے کہ وہ ملائم یعنی مناسب ہے۔ جیسے قوتِ ذائقہ کے نزدیک مٹھاس اور قوتِ باصرہ کے نزدیک روشنی۔ اور نفسِ ناطقہ کے لئے ملائم و مناسب، معقولات کا ادراک ہے بایں طور کہ نفسِ ناطقہ ایسے طریقہ پر حقِ اول کا تصور کرنے پر قادر ہو جو طریقہ بشر کے لئے ظاہر و ممکن ہو

اور یہ کہ وہ واجب الوجود، تمام جہات میں نقائص سے پاک اور فیضانِ خیر کا علیٰ وجہ الکمال منبع ہے۔ پھر اس کے بعد بالترتیب عقولِ مجردہ، نفوسِ فلکیہ، اجرامِ سماویہ اور کائناتِ عنصریہ چاہے بسائط ہوں یا مرکبات کا ادراک کرے۔ یہاں تک کہ نفسِ ناطقہ میں تمام موجودات کی صورتیں اپنی ترتیبِ واقعی کے مطابق مرتسم ہوجاتی ہیں اور یہ ادراک نفس کو موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے لہذا لذت بھی اس کو موت کے بعد حاصل ہوگی۔ رہی اس بات پہ دلیل کہ یہ ادراک نفسِ ناطقہ کو موت کے بعد بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ اپنے تعقّلات میں آلۂ جسمانیہ کا محتاج نہیں اور جو اپنے تعقلات میں آلۂ جسمانیہ کا محتاج نہ ہو اس کا ادراک آلۂ جسمانیہ کے فنا ہونے یعنی موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے۔

سوال: جب ادراکِ معقولات، نفس کے لئے لذّت ہے تو پھر حالتِ حیٰوۃ میں ادراکِ معقولات کے باوجود نفسِ ناطقہ کو لذّتِ کاملہ کیوں حاصل نہیں ہوتی؟

جواب: قیامِ مانع کی وجہ سے۔ اور وہ تعلقاتِ بدنیہ اور علائق جسمانیہ ہیں۔

تیسری ہدایت: نفس کے لئے المِ عقلی کے اثبات میں۔

الم کہتے ہیں منافی یعنی نامناسب کے ادراک کو اس حیثیت سے کہ وہ منافی ہے نفسِ ناطقہ کے لئے منافی وہ ہیئت ہے جو کمال کی ضد ہے۔ پس نفسِ ناطقہ جب بدن سے جُدا ہوجاتا ہے اور اس میں وہ ہیئت متمکن ہوجاتی ہے جو کمال کی ضد ہے تو وہ منافی کا ادراک کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وُہ منافی ہے لہٰذا نفسِ ناطقہ کو المِ عقلی عارض ہوتا ہے جس کا احساس دُنیا میں اُسے اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ لذاتِ جسمانیہ میں منہمک و مستغرق ہوتا ہے۔

چوتھی ہدایت: وُہ نفسِ ناطقہ جو اشیاء کی حقیقتوں اور بُرہانی اعتقادات سے کمال حاصل کرچکا ہو جب جسمانی علائق سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے تو پروردگارِ عالم

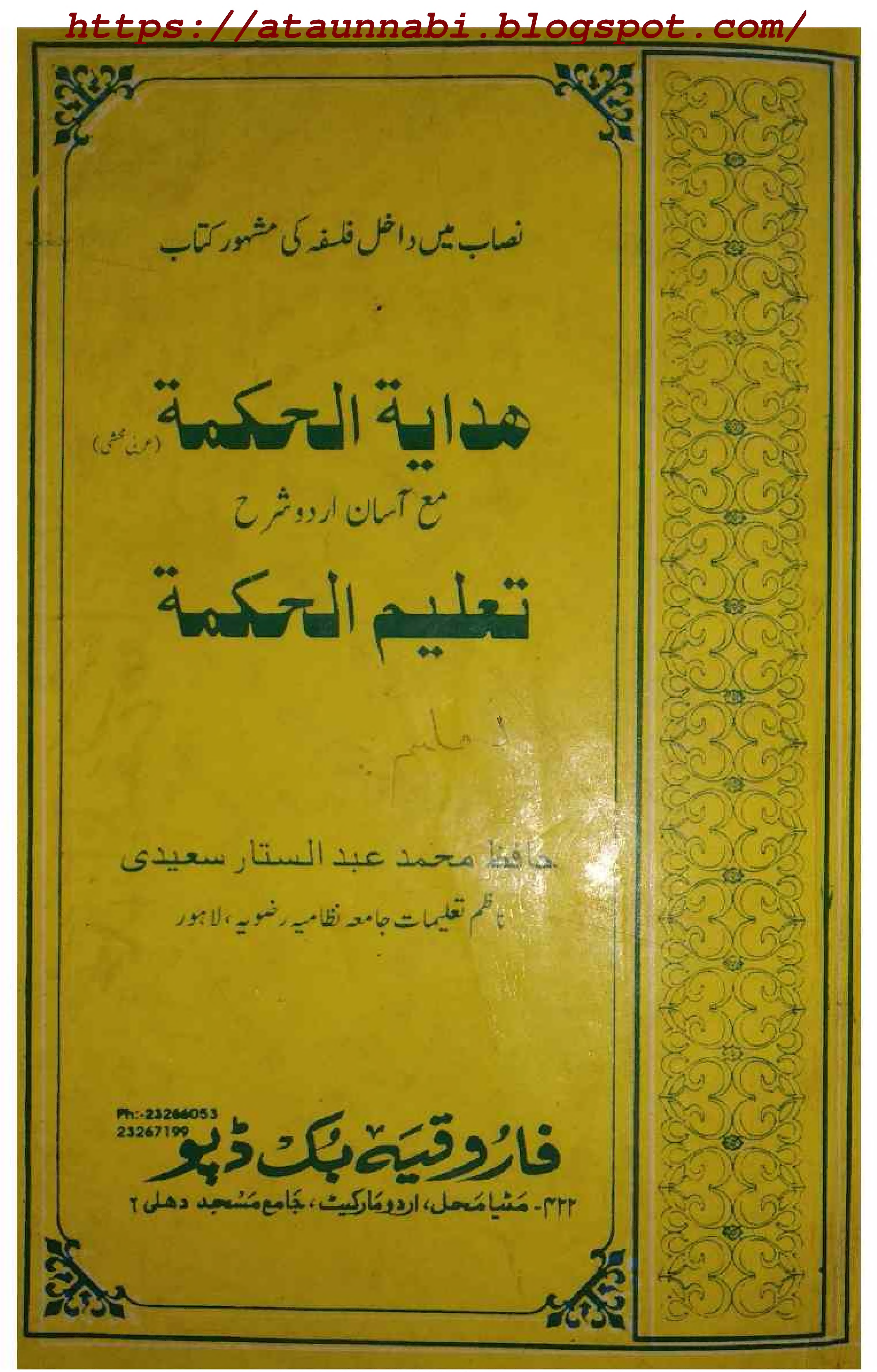
کی بارگاہِ جلال میں عالمِ قدسی سے اتصال حاصل کرلیتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:
فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ مُّقْتَدِرٍ یعنی اقتدار والے بادشاہ کے
پاس صدق کی مجلس میں۔ اگر نفسِ ناطقہ کو جسمانی علائق سے چھٹکارا حاصل نہ ہو بلکہ
اُس میں بدنی ہیئت باقی رہے تو وہ سعادت کے قُرب سے محروم و محجوب رہتا ہے
جس سے وہ بڑی سخت اذیّت پاتا ہے۔ لیکن یہ محرومی و حجاب لازم نہیں بلکہ
عارض وغیر لازم ہے لہٰذا جو الم اس کے سبب سے تھا وہ زائل ہو جاتا ہے۔

پانچویں ہدایت: وہ نفوسِ ناطقہ جو کمال سے خالی ہیں جب ان پر منکشف
ہوگا کہ اُن کی شان تو یہ ہے کہ وہ معلوم سے مجہول کا اکتساب کرتے ہُوئے حقائقِ
اشیاء کا ادراک کریں تو انھیں اس اکتساب سے کمال حاصل کرنے کا شوق
لازم ہوگا۔ اور جب وہ نفوسِ ناطقہ بدن سے جُدا ہو جاتے ہیں اور اُن میں کمال
حاصل کرنے کا سبب جو کہ بدن ہے نہیں رہتا تو انھیں بہت بڑا الم عارض ہوتا
ہے اور یہی الم ہے اُس بھڑکتی ہُوئی آگ کا جو دلوں پر چڑھتی ہے

چھٹی ہدایت: وہ نفوسِ ناطقہ جنھوں نے علم و شرف حاصل نہیں کیا اور نہ ہی
اس کے مشتاق ہیں۔ جب وہ بدن کی ہیئتِ ردیہ سے خالی ہوتے ہیں تو عذاب سے
نجات اور الم سے خلاصی حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ فطانتِ ناقصہ کی بنسبت بلادتِ
محضہ خلاصی کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بدن کی ہیئتِ ردیہ سے خالی
نہ ہوں تو بدن کے فُقدان سے سخت الم اٹھائیں گے اور ہیولیٰ کی ظلمتوں میں علائق کی زنجیروں
میں مقیّد رہیں گے لہٰذا سخت غصّہ اور شدید عذاب میں مبتلا ہوں گے۔

یہ مختصر شرح ۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۲ھ کو اختتام پذیر ہوئی بتوفیق اللہ
رب العالمین وبعنایۃ حبیبہٖ رحمۃ للعٰلمین۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری گیٹ، لاہور و خطیب جامع مسجد مسلم لاہور


نصاب میں داخل فلسفہ کی مشہور کتاب
هداية الحكمة (عربی محشی)
مع آسان اردو شرح
تعليم الحكمة
حافظ محمد عبد الستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور
Ph:-23266053
23267199
فاروقیہ بک ڈپو
۴۲۲- مٹیا محل، اردو مارکیٹ، جامع مسجد دہلی ۶